خَلَقَ الْإِنسَانَ

مْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ

جَرُ يَسْجُدَانِ

«الرَّحْمٰنُ ١»

DER ERBARMER

LEHRTE DEN KORAN,

ERSCHUF DEN MENSCHEN,

LEHRTE IHN DIE DEUTLICHE KUNDE –

SONNE UND MOND PREISEN IHN,

UND STERN UND BAUM

WERFEN SICH NIEDER.

SURA 55, 1

العدد الثالث عشر ١٩٦٩ العام السابع

يصدرها: ألبرت تايلا و أنامارى شيمل

الفهرس

يقدم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من شرفهم بمعونته في إعداد هذا العدد
وبدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه المجلة على شكلها الحالي الجميل
ناشد القراء الكرام ان يداوموا في ارسال معاونتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

ترجمات: Dr Muhammad Ali Hachicho, Köln, Aziza Hamdi, Kairo, Dr. Arnold Hottinger, Madrid, Magdi Youssef, Bonn.

Nr. 13 1969 7. Jahr

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie Schimmel

الفهرست

صورة الغلاف الاول: زخرفة مركبة عن 4-tert-Butyl-Benzolacid متبلور
صورة الغلاف الاخر: زخرفة مركبة عن Coffeine متبلور
كلا الصورتين مأخوذ عن تقويم
Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69, Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Düsseldorf
يحتوي هذا التقويم على تصاوير البلورات كما تبدو تحت ميكروسكوب قوي جدا، وقد ابتدع مانفريد كاجه Manfred P. Kage طرقا جديدة لإظهار اشكال البلورات بواسطة الضوء المستقطب.
(انظر فكر و فن ٦)

دار النشر: Übersee-Verlag, Hamburg 36, Neue Rabenstr. 28, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقتا مرتين في السنة – الاشتراك ١٥ مارك ألماني – النسخة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألماني؛ ثمن الاشتراك المخفض للطلبة: ٧,٥٠ مارك الماني. – تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر
تصنع الكليشيهات في: Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitgres, Hamburg
الطباعة: Druck: J. J Augustin, Buchdruckerei, Gluckstadt · في سنة ١٩٦٨ بطرف

ادارة التحرير: Adresse der Redaktion. Albert Theile, CH 6314 Unterageri, Zug, Switzerland

دراسة علمية متعمقة

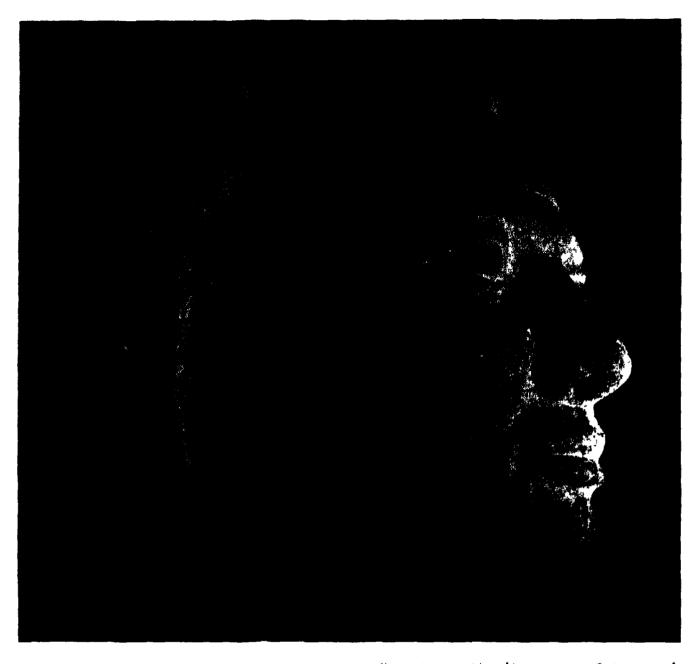
الانسان بوصفه كائنا حيا

بقلم هلموت پلسنر

إن صياغة العنوان على هذه الصورة يبعث على سوء الفهم فما أريد بهذه الدراسة التحليلية أن أتعرض لحقائق علوم التشريح. أو وظائف الأعضاء. أو بقايا الكائنات المتحجرة. تلك الحقائق التي تصف ظاهرة وجود الانسان ضمن عالم الطبيعة الحسية وإنما أحاول أن أعرض خصائص تلك الظاهرة فى سياق يسمح لها أن تميز نفسها عن عالم المادة. وأن تؤكد ذاتها باعتبارها كيانا فكريا. فى مقابل الحسيات وإلى حين أسعى رغم ذلك إلى استيعاب هذه المكانة الخاصة من الوجهة البيولوجية. بأن أصور الطبيعة البشرية فى تمردها على الطبيعة وخضوع هذا التمرد بدوره للطبيعة. لا أريد أن أنتسب إلى أى مذهب يصف الانسان بأنه مجرد كائن بيولوجى. ولا أن أكافح أية اتجاه ينظر إليه على أنه وجود روحى فكرى وإنما أتجنب كلى التفسيرين حتى أشهد فى صورة واحدة ذلك التعدد المبهم الغريب لأبعاد الظاهرة البشرية. دون أن أوحد هذه الأبعاد لصالح نظرية تؤمن بانبثاق الحياة من طاقة وأصل واحد. أو تطابق المذهب القائل بازدواج المادة والفكر. كما أنى لست أريد هنا أن أحصر نفسى فى مجرد درس السلوك أو بحث الوجود. وإنما أن أتعرض لتفاعل الامكانيات البشرية على أوسع نطاق. أما الإطار الذى يحدد نظرتى إلى الانسان فهو أنه كائن حى

إن الانسان بالدرجة الأولى كائن ناطق. ولا تقتصر اللغة على مجرد التوصيل والتبليغ. مما نعلم أنه يحدث لدى النحل والنمل. عدا عن الدلافين وسائر الحيوانات والكائنات «الاجتماعية» التى لازلنا نجهل الكثير عن دلالة إشاراتها ووسائل تفاهمها. وإنه ليبدو — على وجه الافتراض — أن كيفية ارتباط التنبيه بالتعبير. وإشراك الآخر فى مجال التنبيه عن طريق التعبير والاشارة، ثم وسيلة اشتراط مركب بمركب آخر. إنما تخضع لتغيرات كبيرة، وعليه لا يجوز تفسيرها شكليا. على أساس البنية الخاصة بالتوصيل اللغوى

إن الكلام يعنى فى المرتبة الأولى قول شىء ما. فلماذا لا تتكلم الحيوانات؟ يجيبنا هومولت. لأنه ليس لديها ما تقول. وكان أرسطو يعرف ذلك حين عرف الانسان بأنه حيوان عاقل Zoon logon echon. فلفظة «العقل» هى الترجمة التقليدية لكلمة لوجوس Logos اليونانية. وهى التى تعنى Ratio باللاتينية، وإن كانت علاقتها واضحة بفعل Legein الذى معناه القول والكلام. ونتبين هذه الصلة الوثيقة بين العقل والقول من خلال مقارنة اللفظة الخاصة بكل منهما فى الهولندية وفى الألمانية: فكلمة Vernunft (عقل) الألمانية تعنى بالهولندية Rede، وهذه بدورها فى الألمانية الحديثة تعنى : الكلام.

وإن المقدرة على الكلام تتضمن قدرة على التجريد، نتبينها من خلال تشكيل المفاهيم. أما الحيوان فلديه مقدرة معينة على التجريد. إذ يستطيع أن يتخلص من الانطباع الحسى الواحد، ليدرك أشكالا وحسوما وإيقاعات. فالتصور القديم الذى كان يرى أن عالم الحيوانات يكاد أن يكون قاصرا على أحاسيس عشوائية لا معنى لها، قد أصبح فى ضوء تقدم بحوث السلوك بمعزل عن أى أساس. ولما كانت الحيوانات لا تملك القدرة على تكوين المفاهيم المجردة المتصلة بتشكيل الكلمات. فانها تكون بحاجة ماسة إلى ما يفوق الانسان سرعة فى الاستجابة، ودقة فى الشم. وتعقيدا فى الحس، تلقاء ما يتميز به البشر من لغة ناطقة يستعينون بها على الاتصال بالعالم المحيط بهم.

رأس الفرعون اوسركاف Userkaf، الأسرة الخامسة، سقارة، حوالى ٢٣٠٠ ق.م

عن كتاب Das Agyptische Museum Kairo, Text Peter P. Riesterer Kummerly & Frey, Bern Lehnert & Landrock, Nachf K Lambelet, Kairo 1963

يتخذ الكلام نطقا واضحا من خلال الألفاظ وتسلسلها. وعليه يمكن اعتبار الكلمات كتلا صغيرة ذات دلالة حدرية. وإن لم تكن ثابتة ولا جامدة. فهى تتواءم وتتابع الألفاظ. إلا أنها مع كل ما فيها من مرونة لا تخلو من بعض التصلب. وتفيد الكلمات عن شىء معين، أى أنها تعنى سعة يمكن عرلها والتحقق منها بطريق حسى أو عبر حسى. إذن فاللغة تتميز ببنية بدرية. وكل كلمة فيها بدرة تستهدف شيئا ما وهى إذن تعد أثرا ملموسا لما تدعوه انتهاج الموضوعية. وبفضل لفظ الكلمات يكتسب كل من واسطة التعبير والشىء المعبر عنه ثباتا ومرونة يسمحان ببناء جملة مألفة من وحدات متتابعة. وبذلك يلهم المتحدث قدرا لا مثيل له من الاستقلال وعدم التبعية ليس فقط بإزاء الموقف الذى هو فيه، وإنما بالنسبة لكافة ضروب الارتباط بأى موقف. مع كونه معرضا له من الناحية الجسدية.

بل أنه حتى الحيوانات والطيور وأشباهها تعرف سمات التعبير والثبات فى محيطها وهى تتمرس على النحو «الصحيح» بوسائط بينتها «الطبيعية». كما تتعلم السلوك بما تقتضيه موضوعات البيئة العرضة عليها وإنها لتحيد. ولا بد لها من أن تحيد هذا اللون من التوافق العملى لما تفرضه طبيعة الموقف الموضوعى. فالفهد يهم بالقفز على فريسته بعد أن يقدر البعد التى يفصله عنها والطيور تهتدى إلى عشها. وكذا النحل إلى خليته التى ربما تزحزحت بعض الشئ أثناء غيابه عنها. ولكن هذا كله لا علاقة له بالادراك الموضوعى للأشياء المحيطة بالطير أو الحيوان. فهو وإن تكافأ مع السلوك الواجب اتباعه بإزاء موضوعات البيئة، ولولاه ماذا يكون مصير الطير والحيوان؟ إلا أنه لا يساوى ذلك السلوك. فالقدرة على الادراك الموضوعى تقتصر على الكائن الحى الناطق.

ولعله جدير بنا أن نذكر هنا، دون توقف طويل. أنه على الرغم من أن تأليف الكلمات يعين على تحقيق الادراك الموضوعى للأشياء. ومن ثم إطلاق سراح الانسان، مع كافة أرباق موقفه. إلا أنه - أى تأليف الكلمات - يؤثر على نحو متناقض متصارع فى تعبير البشر. أى فى إفادتهم المباشرة. وفى أفكارهم التى يعود الفضل فى إتاحتها إلى البعد اللغوى نفسه. ذلك أن البنية البدرية لتأليف الكلمات. أى اعتمادها على ألفاظ ذات حد معين من المطاطية والمرونة. باعتبارها حاملة للمعانى. لتحد بدورها من تدفق المثيرات. بما لا يقل عن تثبيطها لانهمار الأفكار والنظرات والمشاعر. فنحن عندما نتحدث عنها نقول عن حق أنه لا يمكن وضعها فى كلمات، مع أن الفضل يرجع فى وجودها إلى واسطة تأليف الكلمات. وإن الحيوان لينفعل بدوره فى صورة قلق أو بغض، أو حزن، أو فرح، أو تعاطف. غير أنه لا وجود لعمق المشاعر، فى الحب أو الكره مثلا. إلا بتميز الهياج الانفعالى عن طريق اللغة كوسيط انعكاس[1] وما نريد النيل من هذه الواسطة العبقرية، لكنها تظل بحاجة إلى المعالجة، وإنها لتكتنف أكبر أساتذة هذا الفن فى قميصها، فتقيم له المحاح وتضع له الحدود التى قد يلوح من ورائها فاقد الحيلة. وإن ما يمكن أن نعبر عنه فى كلمات يأتى ظلا على ما لا حصر له فى ألفاظ. فكل لغة قفص ننظر كالمساجين من وراء قضبانه إلى عالم خارجى خداع. وكل ترجمة - كما يقال بالايطالية - تخون الأصل Traduttore traditore.

وقد بذلت بحوث السلوك أكبر جهدها للوقوف على وجود اللغة - على الأقل - لدى أقرب الحيوانات إلى الانسان، ومع ذلك فهى لم تخرج على إثبات قائمة بما لهذه الحيوانات من أصوات نوعية. كما لجأ عديد من الباحثين إلى التجريب فنشأوا صغار الشمبانزى وصغار البشر معا فى بيئة واحدة كى يتحققوا من حدود تأثر الانسان بفعل تطوره. وهنا ثبت لهم أن صغار البشر لا يلبثوا أن يلعبوا فى سن مبكرة للغاية بما يصدر عنهم من أصوات، بينما لا تتغنج أبدا صغار الشمبانزى. ولا تبلغ إطلاقا تأليف الكلمات الذى يبدأ عند الانسان ببلوغه من العمر عاما ونصف عام. ويستجيب الشمبانزى للكلمات البسيطة، باعتبارها إشارات، خاصة إذا وقعت فى بيئة معروفة لديه أو مألوفة له من الناحية الصوتية. وهو مع ذلك لا يعدو هذه المرحلة. فهو يفتقد إلى القدرة على محاكاة الأصوات واللعب بها، وهو ما يدعى «الايخولاليه» Echolalie - أو إلى تلك الدورة الصوتية الناطبية بين الصوت المسموع والآخر المرسل، وهى التى كان يفترض فيها هردر - شاعر ألمانيا الكبير - لحظة نشوء اللغة. على أنه معروف أن هذه «الايخولاليه» موجودة لدى بعض أنواع الطيور كالببغاوات مثلا. وإن كان من الخطأ كل الخطأ إعتبار التكافؤ الحركى مع الصوت المسموع مفتاحا لمعضلة منشأ اللغة ومنبعها. أما البداية المبكرة لتغنج الطفل البشرى، وافتقاد صغار الشمبانزى إلى اللعب الصوتى فيدل على وجود فروق

(1) وسيط الانعكاس Das Kontrastmittel اصطلاح طبى لمادة معينة لا تنفذ من خلالها أشعة إكس، وهى تعطى فى شكل أقراص أحيانا للمرضى كى يتناولوها قبل تصوير المرارة بالأشعة المذكورة. (المترجم).

جوهرية بينهما. وعلى أى الحالات فقد وضع علم اللغة مشكلة منبع الظاهرة التى يعالجها على جانب. ومن ثم يظل الأصل فى تأليف الكلمات مبهما، فصياغة الألفاظ تعادل الترميز دلالة ومعنى، الترميز الذى يطالعنا دائما وفى كل مناسبة يستدل فيها شىء بشىء آخر، لا يكون — فى حد ذاته — وإنما يعنى. وإن إشارات التحذير ونداءات الاستمالة والإغراء — مثلا — تعلن عن شىء، هو الخطر المحدق أو الرغبة فى الوصال، وإن كانت لا «تعنيه». أما القول فيدل على شىء، ولا يقتصر على مجرد عرضه أو الاشارة إليه. ولا يتأتى القول إلا بانتهاج طريق معينة، أى بواسطة الكلمات وتناسجها مع بعضها البعض، بحيث تفضى بنا إلى تركيب نحوى يربطنا إلى حيز لغوى حتمى. ومع ذلك فهذه الأغلال هى — فى نفس الوقت — سبيل الانسان لبلوغ حريته.

ولقد عرفنا الانسان فى صدر هذه الدراسة بأنه كائن ناطق. فهو بفضل هذه المقدرة يستطيع أن يوفر على نفسه الكثير من الأعباء البدنية. إذ أنه فى إمكان اللغة أن تحل محل الفعل الجسدى، وأن تضفى عليه تأثيرا يفوق الوصف. وعليه يحق لنا القول[٢] بمبدأ عدم تشغيل أعضاء جسم الانسان، وهو ما يتعلق — طبعا — بارتفاع درجة التميز الوعى فى لحاء البشر. ومع ذلك يبقى الانسان مشدودا إلى الفعل البدنى بألف رباط، علما بأنه يتمتع هنا بقدرة لا حد لها على التصرف، تترتب بصورة حتمية على مشيته معتدل القامة وحلو الميدان فى مواجهة عينيه ويديه، وبخاصة لأنه ينظر إلى جسده على أنه أداة أو وسيلة، وبالتالى يسلبه قدرة فريدة على التكيف الحركى. وهنا أيضا يخترق الانسان حدودا لا يجتازها حيوان، مهما كان للأخير من تفوق حركى خاص بنوعه. ومن الطبيعى أن يفترض فى كل كائن حى — ذاتى الحركة — علاقة أداتية بجسده. إلا أن هذه العلاقة تصبح لدى الانسان بدورها واسطة، وهو ما يرجع إلى إدراكه لذاته ككل «من الخارج». فكما يستخدم ابن آدم لغته كوسيلة، وكما يخترقها ببصيرته — وينظر بالأحرى من خلال قضبانها — كذلك يسوس جسده، ويعرف فى آن واحد كل ما يتعلق به.

وربما تعجب القارئ لعدم ورود لفظة الوعى حتى الآن فى هذا المقال، وأن الحديث راح يقتصر على القدرات اللغوية والحركية عند الانسان، دون اعتبار لوعيه بذاته. وإنه لفى مقدور الانسان أن يدعو نفسه بالفعل «أنا» — وهو عند «كانط» Kant الكائن الأرضى الوحيد القادر على ذلك — إلا أن ما قد يترتب على هذه «الجوانية» من أثر خاص بذلك الكائن الحى الذى يدعى الانسان، تغطى عليه مفاهيم الوعى والوعى بالذات أكثر مما تكشف عنه. فالطفل يكتشف ذاته فى مرحلة متأخرة نسبيا من نموه، وعندئذ يدعو نفسه باسمه، ويميزها بالتدريج عن البيئة المحيطة به من البشر والأشياء، كما يفرق فى بطء بين الأشخاص والجمادات، حتى ليتراءى لنا وكأن منظور ذاته يتخفى على ذلك الأنانى الصغير، الذى يستشعر بصورة «بديهية» أن العالم كله متركز حول ذاته. وعليه فإنه لا بد من الفصل فى هذه المرحلة بين منظور الأنا وبين الأنانية بل يمكن القول أن اكتشاف منظور الأنا يؤدى إلى فض غشاء الأنانية. وهكذا يكون «الأنا» فتحا نحو «الباطن» بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى.

ولا شك أنه فتح متحيل نحو ظاهرة باطنية بلا مكان، وهو مع ذلك يجعلنا ندرك بصرامة — لا يمكن التغاضى عنها — كلمة: «هنا». فحيث أكون «أنا» لا يمكن أن يوجد شىء آخر. و«إنى» فى نقطة الصفر، التى يقاس إليها — قربا وبعدا — كل شىء، بما فى ذلك بدنى، فهو «هناك». وبفضل تحقيق الوجود «هنا» أشعر بجسدى رداءاً لذاتى، أوكأنى منه كالسيف داخل الغمد. وبذا أكتسب بالنسبة له بعدا لا يعرفه حيوان. فإن صلابة الاستجابة الحيوانية — التى تذكرنى هنا بالصراع الذى يصفه كلايست Kleist فى «مسرح العرائس» بين الدب والمبارز — إنما تقوم على وحدة الحيوان وجسده. وإن بدن الحيوان لا «يتملك» عليه سوى عند مواجهة متطلبات حركية معينة كالوثب على الفريسة أو التغلب على عقبات جديدة غير مألوفة. وإنه لتنهض على ذلك قدراته الحركية ذات الحدود التى يفرضها عليه انتماؤه إلى فصيلة معينة. كما لا يتنبه الحيوان إلى إمكان استعمال قدراته الحركية كأداة أو وسيلة، حتى أثناء استخدامه لها. أما بالنسبة للانسان فيختلف الحال. إذ بفعل موقفه الكسائى، الذى ينطوى على «وضع ذاته فى داخل جسده»، يصبح بدنه واسطة مباشرة تحت تصرفه، أو بمثابة آلة يعرف عليها.

ومع تطور الأنا يظل انعكاس الذات قائما، وهو ما أطلق عليه تيودور ليت Theodor Litt «تبادل المناظير»، دلالة على تعايش الناس مع بعضهم البعض. فلكل أنا «آخر» إلى جواره أو فى مقابله، الأمر الذى يؤدى إلى فض بكارة التمركز البدائى حول الذات. ثم أن الانسان يدرك الآخر كذاته، «لأنه» هو بدوره آخر. ولا يعنى هذا توحدا معه،

(٢) راجع Paul Alsberg, Das Menschheitsratsel, 1920.

وإن كان فى استطاعته التوحد به عن هذا الطريق، إنما هى خاصية بسيطة متأصلة فى الأنا تميز التواحد مع الآخرين. ولا يمكن أن يتعايش بهذا المعنى المزود بتبادل المناظير(٣) سوى الانسان. أما تجمع الحيوان وصلات أحط ألوان البشر (كالنوهيميين والبهيميين) بعضهم بالبعض الآخر فتختلف عن ذلك — فيما يبدو— نظرا لافتقادها إلى ذلك العنصر الانعكاسى الذى يتيح البعد (فضلا عن تعينها العرقية وما يحكمها من عوامل هرمونية). فإمكانية الانعكاس هى التى تسمح بايجاد علاقة بين الشخص ونفسه. حتى إذا ما انعدمت، كما هو الحال لدى الحيوان، انتفى التوحد مع صورة الذات فى المرآة. وقد أوضحت التجارب أن السمك والكلاب والشمبانزى تستجيب لصورتها فى المرآة إما بعدم المبالاة أو بردود فعل نوعية توجه إلى الصورة على أنها كائن آخر من نفس النوع. على أن ما يرويه الزوجان «هاى» من أن قرد شمبانزى نشأ وتربى فى عائلتهما قد حاول مرة أن يخلع سنا له بواسطة كماشة أمام المرآة، يحتمل أن يدل على إدراك هذا الحيوان لصورته، وإن كان ذلك لم يتأكد بأمثلة مغايرة حتى الآن (يونيو ١٩٦٧). ولعل القرد قد رأى مشهدا شبيها وحاول أن يحاكيه. إلا أنه لا يمكن التبين من ملاحظة هذه المصادفة العابرة إذا ما كانت صورة القرد فى المرآة هى العامل الموجه للموقف أم أن سطح المرآة كان مجرد قطعة إضافية إلى الموقف ككل. وبغض النظر عن ذلك فنحن نعلم أنه فى حالات تحلل شخصية الانسان تتبدد قدرته على التعرف على نفسه فى المرآة. بينما لا تدرك المرآة هنا بالضرورة على أنها جدار، مثلما تراها القرود محاولة أن تتطلع إلى ما ورائها.

وإن انعكاس الذات، والشعور بالوجود الباطنى، أى بالكينونة داخل الجسد، لظاهرة متأصلة فى أنا الكائن الحى البشرى. وعن طريق هذه الظاهرة يكتسب الانسان علاقة مزدوجة بوجوده الفيزيقى. فهو ذلك الكيان نفسه، وهو يمتلكه. ثم هو يعيش وجوده البدنى بطوله وعرضه — الشيء نفسه الذى نفترضه لدى الحيوان. ولا علاقة لذلك هنا بالشعور أو الاحساس النفسى. فالمرء يعانى بدنه من أوله لآخره، بلذته وألمه، وراحته وشبعه. إلا أن هذه الأطوار الوسائطية لا تلبث أن تنقلب لدى الانسان مفضية إلى أطوار نوعية تتميز بالحصول على جسد، وبالتالى لحوزة الجسد على الذات. وإن هذا الانقلاب أو الانكفاء، الذى يعد بدوره شرطا أوليا للسيطرة على البدن، مألوف كذلك بالنسبة للحيوان. كل ما هنالك أنه لا ينفصل لديه عن ارتباطه بمناسبة معينة. أما إمكانية الانقلاب إلى امتلاك البدن فلا تتأتى سوى للانسان، الذى يكتشف ما لجسده من وجود وسيلى.

وإن بدن الانسان يعرض نفسه من الخارج كأداة أو واسطة، فصورة الحركة عنده تسبق التآزر الحركى باعتبارها خطة له. ولعل هذا «الوجود من الخارج» Sich-ein-Aussen-Sein، أو بالأحرى معرفة الانسان بأن له واجهة خارجية، قد جر وراءه تبعات أنثروبولوجية خطيرة، تتعلق بالحاجة إلى اللباس والزينة. فالصيرورة إلى كيان بشرى ترتبط فى نفس واحد بادراك عراء البدن. وعلى حد قول عالم الأديان الظواهرى(٥) «فان دير ليئوه» van der Leeuw: إن علم الانسان يكمن بأجمعه فى الكساء. إذن فينتمى إلى انعكاس الذات والشعور بالوجود الباطنى خاصية ثالثة تتعلق بالكيان الجسدى للانسان. وهى الاحساس بالوجود من الخارج. وهنا تلعب الوسيلية دورا حاسما بالنسبة لكيان الانسان الفيزيقى. فالمرء يستطيع أن يستخدم جسده دوما كوسيلة، وأن يلهو به ويعزف عليه، خاصة وأن فراغ المجال فى مواجهة عينيه ويديه يدعوه لذلك إلى حد ما — فلعله من أطيب الميادين لمزاولة النشاط. والواقع أننا نسلك فى الدرجة الأولى بأيدينا تحت رقابة أبصارنا «البراعية الحصيمة». وقد كانت العدد والأدوات القديمة مجرد وسائط فى متناول أيدينا نلتقى بها، ونحك ونقرع فوقها. أما استيعاب القدمين فى الأهداف الوسيلية (كطاحونة القدم مثلا) فلا يبدو أنه كان من أولويات الأمور الشاغلة للانسان. وعلى أية حال فالقدمان يستخدمان للوقوف عليهما.

إن كائنا يقوم على أساس وسيلى، بمعنى أنه يخبر جسده كأداة وعطاء له، لا يستطيع إلا العكوف على استكمال وتصحيح هذا الموقف، على استكمال نقصه النامى أبدا، والذى يعد تعبيرا غير مقصود عن وجوده العطائى فى مقابل جسده المتكوء فوقه. من أجل هذا يصنع الانسان لنفسه وسائط، تكون بمثابة الأطراف الصناعية ليديه وساعديه وساقيه، ولكنه ينتج أيضا أشكالا استعاضية مستقلة بذاتها، لا يهين التعرف على شبهها بالكائن البشرى.

(١) جمع منظور Perspektive

(٤) فى دراسة لهما بعنوان Haye The cultural capacity of chimpanzees

(٥) نسبة إلى مذهب الظواهريات Phänomenologie لمؤسسه هوسرل Husserl

وعن طريق الادراك الموضوعي للأشياء يكتشف بروتيوس[٦] ذو الأطراف الصاعية ما يقع في قصتيه من تلك الامكانيات الغافية القابعة في تدحرج الحجر. وثنى ماسورة لا تلبث أن تنمر عائدة لوضعها الأصلي. وطاقة المياه على حمل الأثقال. وما عدا ذلك من آلاف الظواهر والمسائل

إن كائنا طبيعيا معرضا للاخطار بهذا المقدار لبحاجة إلى فترة إعداد تبدأ منذ أبكر مراحل نموه. نظرا لنزعته إلى التجريب والاختبار ويرجع الفضل إلى آدولف بورتمان في تحديد طابع هذه المرحلة التحضيرية من الوجهة البيولوجية بوضوح تام للمرة الأولى ذلك أن الانسان. برغم طول فترة الحمل به. يخرج إلى العالم أبكر من موعده بعام فهو وإن كان عند ولادته قادرا على الحياة. إلا أنه مازالت تنقصه القدرة على الكلام والمشى بقامة معتدلة ومن ثم يتعين عليه أن يعيش مرحلة من مراحل تطوره ونموه خارج رحم الأم وبالاتصال المباشر مع العالم الخارجي وأثناء هذا «العام المبكر الذى يقضيه خارج الرحم» يتعلم الانسان الطفل كيفية السيطرة على الموقف الوسيطى (أو الوسيلى) الذى حبته به الطبيعة على السير معتدل القامة وعلى الكلام ويعتمد تطور كلتى هاتين الوظيفتين على عامل واحد. هو الاتصال بالعالم الخارجي عن طريق الحواس الاتصال بالصوت والضوء. وأشكال الأحجام. ومناهضة الغريب من الأشياء. والاصطدامات غير المتوقعة. وهى كلها أمور وأحداث لا وجود لها في رحم الأم

يترتب على الكيان العضوى البشرى أن يصير ذاتا. وهو ما يوحى باتجاه فكرى. ويغرى بتأملات بعيدة الغور (لا شك أنها عميقة). وإن كان لا يقصد هنا أكثر من نمو تمرس الانسان «بوسيليته» الذاتية أما الميلاد الطبيعي المبكر فحيلة من تدبير الطبيعة لاخراج ذلك الكائن المتطور على الحيوانية إلى العالم. ومنحه نصيبا من أمل وقدرة على الحياة والبقاء وإنا لنعلم أن فترة الحمل تطول لدى الفقريات العليا. وأن صغار هذه الفقريات لا تستطيع أداء كل ما يلزمها بمجرد مولدها. كما أنه يتعين - مثلا - على أفراخ الطير أن تتعلم الطيران ولكن مواصلة نمو الجهاز العصبي خارج الرحم. والتدرب على الكلام والمشى على قدمين ميزات تشير إلى المكانة التى ينفرد بها الانسان وإن ما يقوم به من أعمال يتيحها له انتصاب قامته وانسياب اللغة على لسانه إنما يرفعه إلى درجة لا يبلغها حيوان. علما بأن أشباه البشر من القرود لا تقوى على السير

بقامة مرفوعة سوى لفترات محدودة. ومع ذلك يظل الانسان في سمائه المحلقة عاجزا. أو هو على قول هردر: العاجز بفعل طاقاته الرفيعة. فإن ما له من قدرات وإمكانيات يقتضى منه أن يصطدم دائما بحواجز يمكن إزاحتها بسبيل أو آخر، ولكنه لا يمكن إزالتها من الوجود تماما وإن الانسان ليعلم أنه فان، فهو يلمس في اللغة والفكر، والواجب والميل. وفي كافة علاقاته البشرية خيبته وضعفه. فالتخلف عن الذات ودفعها إلى الجهد والعناء سمات واضحة تدل على تلك المخاطرة البيولوجية غير المأمونة، التى كان على الانسان أن ينزل عليها حين صنعه الخالق بسعة بصره. أو الطبيعة في شطحة لعوب

وعلى أية حال يتوطد بناء على إقتحام الأنا وضع ما على صورة تسمح له وتلزمه بمشاهدة وسطه. ومن ثم لا يصبح مستقرا في ذاته. فمركز ثقله يقع في خارجه. وهو ما يدعونى إلى الحديث عن صورة الوضع من الخارج. تلك الصورة التى تدخل في نطاقها مكانة الانسان الفريدة باعتباره حيوانا عاقلا، أو كما يقال باللاتينية Animal rationale وباليونانية Zoon logon echon، ذلك أنه لولا خروج هذا الكائن الحى على ذاته لما كان هناك تعقل ولا تبصر، ولا موضوعية ولا لغة.

وأود هنا أن أؤكد أن هذا التحليل لصيغة الوجود البيولوجي عند الانسان لا علاقة له بتراكيب النشوء والارتقاء بل أذهب إلى حد أنى أضع علامة استفهام أمام المقولة التى لم يشك فيها حتى الآن علماء اللاهوت ولا علماء التطور من أن الانسان هو أرفع وأكمل صورة عضوية على وجه البسيطة حتى الآن ذلك أنى لا أنتمى إلى أصحاب نظرية ختام الخلق بالانسان، ولا إلى أولى النظريات المادية. وإنى لا أتجاسر على أن أقطع بما إذا كان الانسان هو الذى صنع أو اكتشف بنفسه عالمه الفكرى Noosphare[٧] — حسب نظريتى «أويكن» Eucken و«طلار ده شاردان» Teilhard de Chardin - باعتباره الهدف المرتقب للحياة والكون، أم أن وجوده كان نتيجة لزلة العالم العضوى في هوجة شابة هى أقرب ما تكون إلى تمخر الطاقات والطفرات في تصعيد مضطرد لأشكال الكائنات الحية. ذلك أن تحليلى لا علاقة له بكل هذا. كما أنى أتبرأ من المراوغات الميتافيزيقية التى تسهب في الحديث عن الوجود، بينما تغلق أبصارها عن العلاقة الوثيقة التى تربط الانسان بوجوده البيولوجي،

(٦) إله السحر والتبدل السريع عند الاغريق، وهو هنا يرمز للانسان (المترجم)

(٧) المقطع الأول من Noosphare مأخوذ عن اليونانية. Nus أى روح — فكر وأويكن (١٨٤٦ — ١٩٢٦) هو صاحب هذه النظرية التى دعاها Noologie

متعلله بعذر متآكل قديم تخلف عن المثالية الهرمة، وهو القائل بأنه لا علاقة بين الفكر والمادة. ولكي أتجنب في نفس الوقت بدعة المذهب السلوكي، التي راحت تنتشر أخيرا في المؤلفات العلمية الألمانية، محاولة أن تطبق مفاهيم السلوكيين على الوجود البشري كي تتريا بمظاهر التخصص العلمي والدقة البيولوجية، وتبدو كما لو كانت قد استطاعت أن تخلص الانسان من صعوبات ردائه الفلسفي

وإن الاهتمام بتاريخ الانسان الأول ليدعو بطبيعة الحال إلى محاولة التعرف على سماته القبتاريخية في لغة بشر اليوم وإيماءاتهم وآثارهم الابداعية. ولما كان الشك قد صار لا يتطرق إلى صحة نظرية التسلسل العضوي للبشر عن الثدييات العليا فإنه لمن المفهوم ألا يقتصر على النظر إلى جسم الانسان المعاصر كشاهد على ماضيه، وإنما تطبيق هذا المنهج أيضا على خواصه النفسية. ومن بين التفسيرات الخاطئة في هذا المجال نذكر هنا — على الهامش — ما يبعث عليه تشابه سلوك الانسان وسلوك أشباهه (القرود العليا)، من الاعتقاد بأن إشارات الأخيرة وحركاتها مرحلة ممهدة، إن لم تكن أولية، بالنسبة لتطور البشرية. وعلى هذا النهج صرنا نقرأ أخيرا أن ضحكة الانسان أو ابتسامته ليست — «في الأصل» — سوى «عضة اتخذت شكلا طقوسيا» وإذن ربما كانت ترتسم على ملامح أصناف القردة التي تدعى الليمور ,Lemuren، والمكاك Makaken، والباڤيان Paviane علامات الضعة والقلق وإن بدت كالابتسام. وربما عرفت قطعان الحيوانات مشاعر ذلة — شبيهة — بالنسبة لما يعلوها من القطعان تطورا وارتقاءا ولعل القرود حين تلعب وتزعزع بعضها البعض تقهقه أيضا من الحلق. ولكن ألا يكفي أن نقارن تكشيرة الحيوان عن «طاقم» أنيابه بابتسامتنا وضحكتنا حتى نريد توحيدها بها؟ إن «هامسون» Hamsun يوافق على أن الضحك تخلف لدينا عن عصور أجدادنا القردة. ولا يعارض «توماس مان» في ذلك بدوره إذ يرى كلبه «باوشان» ضاحكا حين يشهده رافعا شفتيه الحيوانيتين (دلالة على الغبطة) ولكن ما هكذا يجوز أن يسلك منهج التفسير العلمي، وإلا كان ساذجا للغاية. إنما عليه أن يتخذ حوطته من سرعة الاقدام على إجراء المقارنات، التي لا أحب إليها من أن تعثر على كافة إمكانيات الانسان لدى الحيوان، ولو أمكن لاكتسى عندها البشر حسب أنواع وفصائل الحيوانات.

لا زالت الطاقات الدافعة للنشوء والارتقاء غير معروفة حتى الآن. فلا شك أن الانتخاب الطبيعي والطفرة يلعبان دورهما، ولكنهما لا يكفيان لتوضيح التحولات فوق النوعية في تاريخ الأحياء. وحيثما توجد الأشكال المتنافسة يلعب عامل الانتخاب دوره في التصفية والتطوير. وإنه ليمكن تصور عملية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي نتأمل ذلك التصاعد المفاجئ لحجم اللحاء ووظائفه، مما أدى إلى ظهور الانسان. وبفضل نتائج بحوث علم الكائنات المتحجرة نكاد اليوم أن نلمس بأيدينا تطور البشر عن السلالات القبشرية. وإن كنا لا نزال نجهل المحرك الذى وراء هذا التطور. ولعل ما يصح هنا بصدد البعد الصغير نسبيا بين إنسان Pithecanthropos وإنسان Sinantropos ينطبق على نحو لا يقارن من حيث الضخامة على ما لا عد له من الكائنات إطلاقا وإن الخيال الخلاق واللعب الابداعي بغير حد ليهزآن من كل محاولة للتطور والتقدم على وتيرة رتيبة لا تستهدف سوى بلوغ أقصى ذروتها باكتمال صورة الانسان. إلا أن هذا لا يعني أن نردم مكانة الانسان الخاصة. وإنما يتزعزع هكذا تماما ذاك الافتراض السادج القائل بأن البشر هم الغاية الحتمية التي تنطوي عليها وتتمركز حولها الحياة العضوية وتطورها عبر العصور. كما أنه — من ناحية أخرى — ليس من الجائز ولا الصائب أن نقلب هذه القضية في أذهاننا على ضوء أمزجة مختلف الحقب التاريخية. ولإن كان كل من «لودڤيج كلاجس» و«تيودور ليسنج» قد عبر عن بغض الانسان لذاته من خلال استخفافه بالفكر والعقل، وتأليهه لمتع الدنيا وسلطان التشهوات ال«ديونيزية»، فإن لذلك أسبابه الاجتماعية التي صدرت عنها أعمال هذين الأديبين، فضلا عن انتمائهما إلى صورة أمة تعاني تصدعا داخليا. وتشهد على نفس الروح المكتئبة تلك النزعة التراجيدية التي تطالعنا من أعمال أورڤالد شبنجلر (انهيار الغرب).

كلا، إنما العامل الأساسي الذى يجعلنا نشك في أن روح التطور تتحد اتجاها أحاديا هو التنوع الهائل لأسس الأشكال العضوية، التي تمخضت إحداها عن شيء فجر الاطار كله وصار يشكل خطرا على الحياة نفسها. ولو أننا قررنا مع «طلار ده شاردان» أن سلسلة العصروفيات هي الخط الرئيسي الذى ينتظم التطور حسب المبدأ القائل باستمرار تمركز وتفاصل الجهاز العصبي من طبقة لأخرى، إلى أن ينمو عن الحياة الباطنية فكر وروح، لكان في هذا التفسير اتجاه هادف وسط فوضى الظواهر. وعلى هذا النهج نسج متفائلو التطور البيولوجي من شلنج Schelling حتى إرنست هيكل Ernst Haeckel نظرياتهم، على الرغم من تباين براهينهم. وهي تتفق كلها على أن الانسان سيد

المخلوقات، وأنه صنع على صورة الله. وأنه إذا كان خلق الكون فى ستة أيام لا يتعارض مع فكرة التطور فى ملايين السنين، فلا داعى لأن يتبدل اتجاه الهدف الكلى.
حجة فى مقابل حجة. ومع ذلك فلا بد من أن تتضح نقطة: وهى أنه حتى لو لم يتعرف على اتجاه هادف فى تشكيل الحياة، فإن ذلك لا يغير شيئا من مكانة الانسان الخاصة. وطالما أننا لا نملك أن نرجع غنى الأشكال التى تتميز بها الأنماط العضوية إلى محرك معين، صارت تتراءى لنا كخيال مفرط فائر. وإلا فمن يريد ألا يرى فى كل هذه المشاهد سوى تجارب تجرى لاخراج الانسان فى النهاية؟ ومن ثم لا يجوز أن ننظر إلى حدث انشاق الانسان عن الثدييات العليا على أنه المبدأ الذى حكم تطور الحياة منذ البداية. وليس غريبا على الحياة أن تكون قد بعثت فى مجراها تعبيرا جوهريا ترتدت عليه نتائج لا حصر لمداها. كما لا يسلب الانسان شيئا من قدره واعتباره أن يرجع الفضل فى نشوئه إلى الصدفة أو إلى تيار أعمى (كتطور اللحاء). ولم لا تكون هنا حكمة المؤرخ المجردة حين لا تقيس عظم الأحداث بتفاهة أسبابها؟
إن جميع احتكارات الانسان وعلى رأسها النطق باللغة، والسير معتدل القامة، وعلاقته الوسيلية ببدنه، ورؤيته لذاته، إنما اكتسبت بعيوب تكمن فى طبيعة هذه الامتيازات نفسها. ذلك أنه ما من حيوان أو طائر عاجز بحكم طبيعته. أما الانسان فهو العاجز الأوحد بسبب قدراته التى تسمح له بالانفتاح على الأشياء، وإذ بها لا تسمح عنه هذا الانفتاح وإنما تكسره. وقد جرت التقاليد على إعزاء انكسار رؤية الانسان للعالم إلى وجود جسده. وهو رأى مستمد من نظرية إفلاطون فى ازدواج المادة والفكر، التى يقول فيها بأن الخلود القادر على عرض المثل والأفكار قد وجد فى البشر أفضل مقام. ولكن رغم ذلك فجسم الانسان ليس الوسيط الوحيد الذى تصاب فيه القدرة البشرية بالعجز والانكسار. فهى مكسورة من تلقاء نفسها لاعتمادها فى كل شىء على الوسائط التى لا سبيل لها إلى إنكارها. فقول شىء يعنى فى نفس الوقت ما لا يمكن التعبير عنه، والمعنى يلقى ظل اللامعنى. وإن الكلمات فى سياقها من خلال قضبان اللغة تستثير التناقض والعبث والمستحيل. ولا يستطيع بكاءاً أو ضحكا سوى كائن عاجز على هذا النحو بسبب وسائله التى تمنحه ما له من قدرات وإمكانيات نوعية وهو لن يتخلص من بعده عن ذاته برؤيته لها، وإنما يسبر هذا البعد، كما يفعل بلغته وبوسيلية جسده.
ويقتسم الانسان النهاية مع كافة الأحياء. وإن كان مؤكدا أنه الوحيد الذى يعرف أنه سيموت. ومن هذه المعرفة قد يستمد عجز طاقاته الرفيعة قوة، أو قد يخيب بسببها، وإن لم يكن بسبب حدوده المتناهية. إنما الأحرى بنا أن نرى فى هذا الزهد اعتراضا على فناء الحياة، وهكذا تطعن الطبيعة نفسها بنفسها.

ترجمة: مجدى يوسف

◀ رأس شيخ ابن ٩٣ عاما، لألبرشت دورر، ١٥٢١. لوحة محفوظة فى متحف آلبرتينا بمدينة فيينا.

حوار حول الترجمة

من اعداد فرنتس جوتنجر

صامويل چونسون(١) · إن كثرة الترحمة لوباء حسيم يلاحق اللعة. فما حدث أن ترحم كتاب من لعة لأخرى إلا وحلفت لعته الأصلية آثارا على لعتنا. ولو أقيم مجمع لعوى لكان حديرا به بدلا من تأليف القواميس وقواعد اللعة أن ينشط ويحد من حور المترحمين. الذين إذا ما تركوا على دعتهم وحهالتهم لأدى بنا الأمر أن نرطن بلعة عشوائية ننطق بها دون أن نعنى شيئا بعينه.

ليسنج(٢) نادرا ما يفهم مترحمونا اللعة. إذ أنهم يعفون أن يتعلموا فهمها أولا. وهم يترحمون ليتمرسوا. لكنهم من الدهاء بحيث يحصلوا على أجر في مقابل تمرينا تهم

شلايرماخر(٣) ما أكثر أن طالعتنا الشكوى. أن مثل هذه التراجم تؤدى حتما إلى الاضرار باللعة وبموها العصوى السلس النابع من ذاتها. عير أن هنالك ضرورة باطنة. تعبر بجلاء عن حافز كامن في الشعب الألمانى. يدفعه دفعا إلى الترحمة بوفرة وعزارة؛ فلن نستطيع عودة أو نكوصا. إنما لابد أن نمضى ونختار

نوفاليس(٤)· نحن (الألمان) باستثناء الرومان نعد الأمة الوحيدة التى أحست دافعا لا يقاوم إلى الترحمة. دافعا ندين له بأكبر الأيادى على ثقافتنا.

ليسنج . ليت النسوة يستنحن لأنفسهن مثل هذه المهام. وعندئذ يشرن على الرجال في صمت أن يحرروا ما هو أكثر حدية

فون هومبولت(٥) يبدو لى أن الترحمة – على وجه الاطلاق -- محاولة لحل مشكلة عير قابلة للحل فلا مفر من أن تمضى مساعى المترحم إلى الخيبة إما على صخرة النقل بدقة عن الأصل في مقابل التضحية بذوق ولعة بلاده. أو على صخرة التقيد بطابع أمته الخاص على حساب الأصل. أما العثور هنا على وسط فليس صعبا وحسب، بل يدخل في باب المستحيلات.

شوبنهاور(٦) إن مكتبة غاصة بالترحمات تساوى متحفا مليئا بصور ممسوحة عن لوحات فنية أما الترحمة عن أدباء العصور العتيقة فهى للاصول بمثابة البديل كما تكون قهوة السريس بديلا للقهوة الحقيقية

نيتشه(٧) هنالك ترحمات تستهدف الأمانة، إلا أنها للتزوير أقرب من أن تعد تحريفا عفويا لمعانى الأصل، وكل هذا لمجرد أن وقعه الجسور الطروب لم يخضع لترجمة.

مورحنشترن(٨). إن شيئا من التدليل يكمن في الاعراض المبالغ فيه عن التراجم السيئة والترحمات إطلاقا. فالأصول الكبرى تشع متكاملة حتى من خلال نقل ركيك لها.

جوته(٩): المترجمون كالوسطاء النشطين، يطرون لنا جمالا نصفه محجب على أنه محبب محبب، وهم يبعثوا فينا ميلا لا دفع له في التعرف على الأصل.

صامويل بتلر(١٠)· إذا كان الأصل سلس الأسلوب طيع العبارة صار على الترجمة أن تكون كذلك، وإلا ما كانت سوى واجبا مدرسيا لا أكثر. وإنى لأرجو وأعتقد أن أحدا لا يلحظ على ترجماتى أنها مجرد نقل عن لغة غريبــة.

هيلير بيللوك(١١): وأنا الآخر أتمسك بالمبدأ القائل أنه على الترحمة أن تكون في مرتبة إنتاج وطنى رفيع.

ڤالتر بنيامين(١٢): ليس أرفع ثناء تطرى به ترحمة هو أنها تقرأ وكأنها أصل مدون بلغتها. وإنما بالأحرى لأن دلالة الأمانة، التى تكفلها حرفية النقل، تفصح عن شوق كبير إلى استكمال اللغة من خلال العمل المترحم.

* يتألف هذا الحوار الخيالى من عبارات مقتبسة من طائفة من أعلام المفكرين

أورتيجا إى جاسيت[١٢]: إنى أتصور نوعا من الترجمة لاجمال فيه، كما هو العلم دائما، نوعا من الترجمة لا يدعى لنفسه عذوبة الأدب، ولا يسهل مطالعته، ومع ذلك فهو يتصف بالوضوح التام، حتى إذا كان هذا الوضوح يقتضى العديد من الحواشى والهوامش. إنه على القارئ أن يعلم سلفا أنه حين يطالع ترجمة فهو لا يطالع كتابا ممتعا عذبا من الوجهة الأدبية، إنما يستخدم واسطة مساعدة فيها جهد وإرهاق.

صامويل بتلر. اذا قورن هذا اللون بترجمتى فهو منها كتحنيط جثة بالقياس إلى ولادة طفل.

شلايرماخر: من ذاك الذى لا يهمل إرسال أطفال تتبدى فيهم عراقة العائلة صافية واضحة، على انتاج آخرين غير شرعيين؟ ومن ذاك الذى يرضى على نفسه أن تبدو أوصال يسرا ورقة مما تستطيع، وأن تكون، على الأقل بين الحين والحين، فظة جامدة، تزيد القارئ تنفيرا على تنفير، لمجرد ألا يفقد وعيه بالموضوع"

هيردر[١٤]. هنالك عدة ضروب من الترجمات، كل منها يتوقف على الأديب المترجم عنه، والهدف من تقديمـه.

جوته: للترجمة مبدآن: أحدهمـا يقتضى منـا أن نستحضر مؤلفا غريبا على أمتنا بحيث نراه وكأنه منا، والآخر يفرض علينا أن نذهب للغريب ونضع أنفسنا فى ظروفه، وأسلوب لغته، وخصوصيته

ليشتنبرج[١٥]. أليس من العجيب أن الترجمات الحرفية غالبا ما تكون سيئة؟ ومع ذلك يمكن ترجمة كل شيء بصورة جيدة.

لوثر[١٦]: لا داعى أن نسأل اللغة اللاتينية عن كيفية التحدث بالألمانية، كما يفعل أولئك المعتوهون، إنما علينا أن نسأل الأمهات فى دورهن، والأطفال فى الأزقة والحوارى، والسوق فى السوق، وأن ننظر إلى أفواههم ونترجم عنها. عندئذ سوف يعوا ما نقول، ويلاحظوا أننا نخاطبهم بالألمانية.

برايتنجر[١٧]. على المترجم أن يعبر عن ذات المفاهيم والأفكار التى يجدها فى نموذج رفيع، بعلامات مقابلة لها ومعروفة شائعة لدى شعب مغاير، بحيث يبعث تصور الفكرة فى كلتى اللغتين انطباعا متساويا فى نفس القارئ.

فرانسيس تايتلر[١٨]: ليس يسيرا على مغلول أن يبدو حرا جذابا. فهو كلما كان أدق فى اتباع النموذج، كلما أخفق عن إرجاع حركته الطبيعية غير المفتعلة.

ليسنج: إن إخلاص المترجم يصير خيانة حين يؤدى إلى جعل الأصل معتما.

فون هومبولت: بل نستطيع أن ندعى أن الترجمة كلما كانت أشد سعيا نحو الأمانة ابتعدت عن الأصل.

آلكساندر فينه[١٩]: كلما كان المترجم أمينا فى اقتفاء أثر اللغة المترجم عنها عز عليه أن يعكس أسلوبها. ولعل المنهج الصويب أن يسأل المترجم نفسه: لو أنه تعين على المؤلف، كما هو بفكره وأسلوبه، أن يكتب بلغتى، أو بعبارة أصح، لو أن لغتى كانت لغته، كيف كان سيعبر عما أتى به؟

شلايرماخر: إنى مدين لك بالشكر والامتنان. فكأنك أتيت بالصورة التى يكون عليها إنسان إذا ما أنسلته أمه من أب آخر. إن من يسلم بما فى اللغة من طاقة تشكيلية لها صفة التوحد مع خصوصية شعب ما، لا يصح أمامه إلا أن يعترف باستحالة التساؤل عن الكيفية التى كان يمكن أن يدون بها مؤلف عمله، لو أنه كتبه بلغة مغايرة.

ريلكه[٢٠]: مرات عدة وأنا أعالج الموضوع نفسه بالفرنسية تارة وبالألمانية أخرى فيتطور منى — يا لعجبى — على نحو مخالف فى كل من اللغتين: وهو ما قد يتعارض كل التعارض مع صدق الترجمة.

جوته: إن ترجمة بسيطة هى أفضل ما يلائم التأثير على عامة الجمهور. أما تلك الترجمات النقدية التى تنافس الأصول المترجم عنها فلا تكاد أن تصلح إلا لسمر العلماء فيما بينهم.

شلايرماخر: لا أعتقد أن ترجمة «فوس» لهومير، و«شليجل» لشكسبير لا تخدم سوى تسامر العلماء فيما بينهم.

ياكوب جريم[٢١]. يتضح لى معنى الترجمة من مجرد التوكيد على لفظ المقطع الأول من الكلمة الألمانية*: Übersetzen ist Übersetzen، الترجمة إبحار من شاطئ لآخر فمن عزم إذن على ركوب البحر، وجهز سفينته بما يلزمها من رجال، ثم قادها حتى الساحل الواقع فيما وراء الأفق وهى منشورة الشراع، لابد أن يرسو على أرض مغايرة يهف عليها هواء آخر.

جوته . إن شيئا كامنا فى الطبيعة الألمانية يجعلها تحفل بكل ما هو أجنبى. وتتقبل غريب الطبائع والخصائص وإن هذا - بالإضافة إلى طواعية لغتنا - هو علة ما فى الترجمات الألمانية من أمانة وكمال فائق

ياكوب جريم لقد صار الغلو فى تقدير ما نترجم بهم عن أشهر الأعمال. عادة تلازمنا نحن معشر الألمان. حتى أن البعض يدعى أن من بين هذه الترجمات ما يسمح بإعادة إنشاء النص الأصلى لو افترض أنه ضاع

ماتياس كلاوديوس(٢٢) هذا محال. إن من يترجم يفقد من الأصل شيئا

ليسنج إنما علينا أن ندع الثناء لما يأتينا من ترجمات سويسرية ألمانية. فهى أصوب وأشد أمانة من سواها ثم أنها غنية بالألفاظ الرصينة النافذة الأثر. وبالمأثورات المتبلورة

فون هومبولت إن الترجمة من أكثر الأعمال إلحاحا فى أى أدب فهى وسيلة رفيعة لتوسيع مدى أهمية اللغة الوطنية والقدرة على التعبير بها

شلايرماخر لعل تربتنا ما صارت أخصب ولا أغنى إلا بعد ما غرست فيها ألوان من زرعات أجنبية كما أن مناخنا ما صار أرق ولا ألطف إلا بفضل هذه الزرعات. وهكذا نحس أن لغتنا ما أصبحت قادرة على أن تثمر وتونع، ولا أن تدفع طاقتها حتى آخر مداها إلا بأنوع صروب الاتصـال بالثقافات المغايرة، لاسيما وأن طبيعتنا الشمالية الكسول لا تملك مثل هذه القدرة على تحريكها.

هيلير بيللوك أما إذا كان المترجم لا يجيد تناول لغته الأم، ولا يعرف كيف يكتب بها، فلن يخرج سوى ترجمة سيئة مهما أجاد فهم الأصل.

شيلر(٢٣) : وإنى لأفترض من الترجمة أن تتنسم العبقرية فى لغتها، وليس فى لغة الأصل

ليشتنبرج: إذا شئت الدقة، فقد ذهبت إلى بريطانيا لأتعلم كتابة الألمانية.

هوفمنستال(٢٤): إنى أستنكف أن أقول لأولئك الذين لا يعلمون - سلفا - أن الترجمة، الترجمة الحقة، لا تختلف عن الكتابة فى شىء إذ أخشى أنهم - أيضا - لن يعلموا ما هى الكتابة.

ليسنج إن الكتب الجيدة بحاجة إلى مترجمين مجيدين، وهؤلاء - فيما بيننا أندر مما نتصور

جوته مهما قيل عن عجز الترجمة، فإنها ستبقى من أخطر وأجل المهام فى عموم العلاقات بين الأمم.

ترجمة : مجدى يوسف

تعريف موجز بشخصيات «الحوار»

(١) جونسون، صامويل Samuel Johnson عالم لغوى بريطانى عاش فى القرن الثامن عشر (١٧٠٩ - ١٧٨٤)

(٢) ليسنج، جوتهولد إفرايم Lessing, Gotthold Ephraim (١٧٢٩ - ١٧٨١) ناقد أدبى ومؤلف مسرحى فذ، من أشهر أعماله المسرحية «ناتان الحكيم»

(٣) شلايرماخر، فريدريش Schleiermacher, Friedrich (١٧٦٨ - ١٨٣٤) فيلسوف ولاهوتى ذو نزعة رومانسية مثالية ترجم أفلاطون إلى الألمانية

(٤) نوفاليس Novalis (البارون فريدريش فون هاردنبرج) من أعمق الشعراء الرومانسيين الألمان (١٧٧٢ - ١٨٠١) صاحب ديوان «مناجاة الليل» ورواية «هاينريش فون أوفتردينجن»

(٥) فون هومبولت، فيلهلم Humboldt, Wilhelm von (١٧٦٧ - ١٨٣٥) مؤسس جامعة برلين، وصديق جوته وشيلر، ورائد علم اللغة المقارن وفلسفة اللغة

(٦) شوبنهاور، آرتور Schopenhauer, Artur (١٧٨٨ - ١٨٦٠) فيلسوف ألمانى عرف بنزعته التشاؤمية التى تقوم على إدراك الذات - فى أعلى درجات وعيها - للحياة. تأثر بفلسفة بوذا. أشهر مؤلفاته العام كإرادة وتصور Die Welt als Wille und Vorstellung

(٧) نيتشه، فريدريش Nietzsche, Friedrich (١٨٤٤ - ١٩٠٠) فيلسوف شهير بنظريته عن الإنسان المتفوق، وواحد من كبار شعراء الألمان. من أهم أعماله «مولد المأساة من روح الموسيقى» Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik وإرادة السلطة Der Wille zur Macht

(٨) مورجنشترن، كريستيان Morgenstern, Christian (١٨٧١ - ١٩١٤) شاعر فكاهى ساخر، عرف بديوانه الألمانى «أغنيات المشنقة» Galgenlieder ومع ذلك فله مجموعة قصائد جادة عنوانها «أفكار شعرية» Gedankenlyrik

(٩) جوته، يوهان ڤولفجانج فون Goethe, Johann Wolfgang von (١٧٤٩ - ١٨٣٢) عميد الأدب الألمانى ترجمت له إلى العربية رائعته الخالدة «فاوست»، وكذلك «آلام ڤرتر»، و«الأنساب المختارة»، وجزء من «الديوان الشرقى للمؤلف الغربى» و«إفيجينيا»

(١٠) بتلر، صامويل Butler, Samuel (١٨٣٥ - ١٩٠٢)، أديب إنجليزى، من مواليد لندن. لم يشتهر سوى بعد وفاته. أهم أعماله الروائية Erewhon وهى قصة طويلة رفع فيها القناع بروحه المستقبلية الساخرة عن جوانب الضعف فى نظام الحكم فى بلاده. ترجمت هذه الرواية إلى الألمانية تحت عنوان «فيما وراء الجبال» Jenseits der Berge

(١١) بيللوك، هلير Belloc, Hilaire (١٨٧٠ – ١٩٥٣)، ولد فى فرنسا، ثم توطن فى انكلترا صاحب مؤلف مكون من أربعة أجزاء عن تاريخ بريطانيا دون كتبا للأطفال مثل حديث مع قطة Conversation with a cat

(١٢) بنيامين، ڤالتر Benjamin, Walter ولد فى برلين عام ١٨٩٢ ووضع بيده حدا لحياته الشريدة فى ١٩٤٠ بينما كان يلاحقه أذناب هتلر (الجستابو) على الحدود الأسبانية. من أهم مؤلفاته منبع التراجيديا الألمانية Ursprung der deutschen Tragödie، والعمل الفنى فى عصر استنساخه الآلى

(١٣) أورتيجا إى جاسيت Ortega y Gasset فيلسوف أسبانى (١٨٨٣ – ١٩٥٥) صاحب «ثورة الجماهير»، و«كيان الأزمات التاريخية» أسس بعد عودته من المهجر إلى مدريد «معهد الإنسانيات»

(١٤) هردر، جوتفريد فون Herder, Gottfried von (١٧٧٤ - ١٨٠٣)، أديب ولاهوتى كان له أثره فى جوته الشاب، من أهم أعماله «السد» Der Cid، وأصوات الشعوب فى أغانيهم Stimmen der Volker in Liedern

(١٥) ليشتنبرج، جيورج كريستوف Lichtenberg, Georg Christoph (١٧٤٢ – ١٧٩٩)، عالم فزياء وفيلسوف وناقد متهكم وأديب ذو أسلوب رفيع عرفت عنه مأثوراته "Aphorismen"

(١٦) لوتر، مارتن Luther, Martin (١٤٨٣ – ١٥٤٦)، مؤسس حركة الاصلاح البروتستانتية ومترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية

(١٧) برايتنجر، يوهان ياكوب Breitinger, Joh Jak (١٧٠١ – ١٧٧٦)، كاتب سويسرى كان بزعم فى معاركه الأدبية مع جوتشد Gottsched رائد الخيال والإبهام فى الأدب

(١٨) تايلر، فرانسيس Tytler, Francis أديب انجليزى عاش فى القسم الأول من القرن التاسع عشر

(١٩) ڤنيه، ألكساندر Vinet, Alexandre (١٧٩٧ – ١٨٤٧)، لاهوتى بروتستانتى وناقد سويسرى كان أستاذا للأدب الفرنسى فى أكاديمية لوزان له عدة مؤلفات عن تاريخ الأدب الفرنسى فى القرن التاسع عشر، والثامن عشر، والسابع عشر

(٢٠) ريلكه، راينر ماريا Rilke, Rainer Maria (١٨٧٥ – ١٩٢٦) من كبار الشعراء الألمان فى مطلع القرن الحالى. قام برحلات عدة إلى الغرب والشرق كانت مصدرا لوحيه الشعرى عمل فترة سكرتيرا لرودان Rodin فى باريس وكتب أشعارا بالفرنسية والروسية فضلا عن الألمانية زار مصر وتونس وأحب الشرق وحضارته حبا كبيرا (راجع ريلكه يطوف الشرق، بالعدد الحادى عشر من فكر وفن).

(٢١) جريم، ياكوب Grimm, Jakob (١٧٨٥ – ١٨٦٣)، مؤسس علم اللغة الألمانية، وواضع قواعد النحو والصرف بالألمانية وصاحب مؤلفات شهيرة حول الأساطير والمأثورات الشعبية فى بلاده، وهى التى جمعها بالتعاون مع شقيقه ڤيلهلم Wilhelm (راجع فكر وفن، عدد ١١، ص ٤٢)

(٢٢) كلاوديوس، ماتياس Claudius, Mathias (١٧٤٠ – ١٨١٥) شاعر ألمانى يميل إلى البساطة الشعبية له ديوان وقد أسس مجلة أسبوعية تدعى «ساعى ڤاندسبك» Wandsbeker Bote

(٢٣) شيلر، فريدريش فون Schiller, Friedrich von (١٧٥٩ – ١٨٠٥)، من رواد الأدب الألمانى حتى عتبة القرن التاسع عشر عرف بصداقته مع جوته، واختلافه أحيانا معه فى الرأى من أشهر مسرحياته «دون كارلوس» Don Carlos، وقطاع الطرق Die Rauber وڤيلهلم تل Wilhelm Tell له مجموعة من الدراسات القيمة فى التاريخ والاستيطيقا، ومن بين الأخيرة مقالة يعرفها كل دارس معاصر لتاريخ الأدب الألمانى، عنوانها «حول الأدب الساذج والأدب العاطفى» Über naive und sentimentale Dichtung

(٢٤) هوفمنستال، هوجو فون Hofmannsthal, Hugo von (١٨٧٤ – ١٩٢٩)، شاعر نمسوى يمثل الاتجاه الرومانسى الحديث. دون النصوص الشعرية لعدة أوبرات، مثل «فارس الورود» Rosen-kavalier و«سيدة بلا ظلال» Frau ohne Schatten التى لحنها ريشارد شتراوس كما أنه دون مقدمة رائعة لأول ترجمة ألمانية كاملة لألف ليلة وليلة (راجع فكر وفن، عدد ١١)

(من اعداد مجدى يوسف)

دندريت Dendrit حجر من مجموعة المدرسة اللاهوتية – الفلسفية «آيشستد»، مقاطعة بافاريا. تصوير: ليل شتونزى

Foto. Lilly Stunzi

أحمد رفعت (مصر) رقصة حصان عربي، ١٩٦٧ تصوير إدارة بينالي البندقية 34 Biennale, Venezia 1968

الحلاّج ـ شهيد العشق الإلهي

شهيد

بقلم انا ماري شيمل

«كان الحلاج، نبأ عظيما، فى افق التصوف الإسلامى، ولا يزال الناس يتساءلون عن النبأ العظيم، الذى هم فيه مختلفون.»

هكذا يقول طه عبد الباقى سرور فى كتابه المنشور سنة ١٩٦١ حول شخصية المتصوف الكبير الذى تفوق شهرته الأفاق. ما هذا النبأ؟ ما سر هذا العاشق الصادق الذى رأى الفقهاء قتله لازماً، واجبا لصالح الأمة الإسلامية؟

أشار الشاعر المصرى صلاح عبد الصبور فى مسرحيته «مأساة الحلاج» الى هذا السر اذ قال على لسان بعض الصوفيين المتألمين بمقتل حسين بن منصور الحلاج:

أبكانا أنا فارقناه
وفرحنا حين ذكرنا أنا علقناه فى كلماته
ورفعناه بها فوق الشجرة ...
ـ وسنذهب كي نلقي ما استبقينا منها فى شق محاريث الفلاحين
ـ ونخبئها بين بضاعات التجار
ـ ونحملها للريح السواحة فوق الموج
ـ وسنخفيها فى افواه حداة الإبل الهائمة على وجه الصحراء
ـ وندونها فى الأوراق المحفوظة بين طوايا الثوب
ـ وسنجعل منها أشعاراً وقصائد .
قل لى ... ماذا كانت تصبح كلماته
لو لم يستشهد؟

ولا اظن انه يوجد فى أيامنا هذه تحليل أدق من هذه الأبيات لسر الحلاج ولسر قتله على يد الحكومة واهل الصلاح والإيمان. فإن الحلاج مثال اعلى للحقيقة التى افاد عنها فى الكثير من اباته التى لا زالت محبوبة عند اهل التصوف، كما قال فى قصيدته المشهورة.

اقتلونى يا ثقاتى ان فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى ...

وقد كان موته سبب حياته الأبدى فى اشعار الشعراء وفى نكات الخواص واغانى العوام ...

يعلم كل واحد ان الحلاج قد افاد فى أحد شطحاته عن الآن الذى تحس فيه الروح بأن الحق المطلق ينزل اليها، ويحل فيها ويجعلها آلة لكلامه ولسانا لتعبيره، واذا فى هذا الآن يقول فى حال الصفاء بالحق «أنا الحق». وإن هذا الفكر لكثير الإشكال على فهم الخلق حتى على فهم المتكلمين وأهل الشريعة ويجاوز حدود إدراكهم، ومنهم من رأى فيه كفراً محضا ومنهم من رأى فيه إفشاء السر، اى إفشاء سر الوصال بين العاشق والمعشوق، بين العبد والرب، ومنهم من فسر هذا الفكر بأنه عبارة عن نظرية وحدة الوجود ـ وأفادت كل هذه الآراء عن حال غير مقبولة عند أهل السنة والجماعة على الإطلاق.

ولم تزل المناقشات والمباحثات حول حال الحلاج، أهو كافر أم مؤمن، تشغل فكر المسلمين والمستشرقين على السواء وإنه جدير بالذكر أن شخصية الحلاج واسمه كانا معروفين فى الغرب منذ ابتداء الدروس الإستشراقية فى اوروبا، وقد ذكر اسمه پوكوك Pococke، المستشرق الانجليزى بجامعة اوكسفورد، فى القرن السادس عشر، وتبعه الكثير من المتخصصين فى تأريخ الشرق، فلنذكر مثلا تولوك Tholuck الألمانى ـ وهو اول من نشر كتابين فى فلسفة التصوف وترجم بعض المتون العربية والفارسية الى اللاتينية والألمانية (فى عامى ١٨٢١ و١٨٢٥) ـ إن هذا العالم عد الحلاج من ممثلى نظرية وحدة الوجود «وهو الذى كشف عن حجاب وحدة الوجود فى وسط الخلق بخسارة مهولة.»

اما المستشرقون الآخرون فقد ادعى بعضهم (ومنهم ده اربلوت B. d'Herbelot واوجوست مولر A. Muller) أن الحلاج كان فى الباطن نصرانياً، وقال آخرون عنه إنه ليس إلا أحد المجانين المجذوبين، وطعنوه بأنه متنبىء كذوب قد قام لإفساد المسلمين، او انه من الداعين القرمطيين، اما كريمر A von Kremer وهورتن M. Horten الألمانيان فقد دافعا عن نظرية جديدة وهى ان شطحة «انا الحق» كانت مأخوذة عن الفلسفة الهندية

القديمة حيث يبلغ العارف بها مقام المعرفة والسعادة اللانهائيين ويدرك انه «براهما» اى أنه القوة الناطية التى يخلق الكل بها ويدوم.
وكان الأستاذ لوى ماسيبيون L. Massignon أول من درس حياة الحلاج وآثاره لمدة اربعين سنة او أكثر. وهو الذى أثبت ان مشكلة هذا المتصوف الشهيد كانت مسألة الاتصال بين الروح القديمة غير المخلوقة وبين الروح الإنسانية الحديثة المخلوقة .. وقد افاد الحلاج فى الكثير من قصائده ومقطعاته عن رغبته لهذا الوصال، عن رفع الأنية بينه وبين الله، عن شوقه واشتياقه

كى حرناً انى أناديك دائما
كأنى بعيد اوكأنك غائب .

وقال ايضا

آه أنا ام أنت هذين الهين
حاشاى حاشاى من اثبات اثنين ..
بينى وبينك أنى يزاحمنى
فارفع بأنك أنى من البين

وما زال ينادى الله باكيا

اذا ذكرتك كان الشوق يقلقنى
وغملتى علك أحزان وأوجاع
وصار كلى قلوباً فيك داعيه
للسقم فيها وللآلام إسراع

حتى أنه أثار أهل بغداد لقتله فإنه رأى ذلك لازما. كما يحكى عبد الودود بن سعيد فى «اخبار الحلاج».
«رأيت الحلاج دخل جامع المنصور وقال أيها الناس اسمعوا منى واحدة. فاجتمع عليه خلق كثير. فمهم محب ومنهم منكر فقال اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى فبكى بعض القوم فتقدمت من بين الجماعة وقلت يا شيخ كيف نقتل رجلا يصلى ويصوم ويقرأ القرآن فقال يا شيخ المعنى الذى به تحقن الدماء خارج عن الصلوة والصوم وقراءة القرآن فاقتلونى تؤجروا وأستريح فبكى القوم وذهب فتبعته الى داره وقلت: يا شيخ ما معنى هذا. قال. ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى ..»
وسجن الحلاج لمدة تسع سنوات. ثم عوقب بأشد العقوبات. وقطعت يداه ورجلاه وهو يضحك، ثم صلب فى ٢٦ مارس ٩٢٢ على شاطئ الدجلة ...
وقال فريد الدين عطار المؤلف الصوفى الفارسى (المتوفى ١٢٢٠) عندما ذكر الحلاج فى كتابه «تذكرة الأولياء»، «إن فقيرا من فقراء بغداد مر به فى مساء اليوم الذى عوقب فيه، فسأله: يا شيخ ما هو العشق؟ فأجابه الحلاج: إنك تراه اليوم وغدا وبعد الغد، وفى هذا اليوم قتلوه وفى اليوم التالى أحرقوه وفى اليوم الثالث ذروا رماده فى الرياح ...»
ولا عجب أن موت الحلاج الغريب وإعدامه قد جذب اهتمام المؤرخين واثر تأثيرا عميقا فى قلوب الخلق وبالخصوص فى قلوب المتصوفين عن قصد او خوف وإن كان أكثرهم قد عادوه وأنكروه واعتبروا دمه حلالا. وحكى ابو العلاء المعرى أنه لاقى فى بغداد طائفة من الناس واقفين على شط الدجلة ينتظرون رجوعه من اعماق المياه التى كان رماده قد نثرت فيها مند مائتى سنة ... وقال طه عبد الباقى سرور فى آخر كتابه المذكور مشيرا الى ضريح الحلاج فى بغداد:
«ومن العجب أن الضريح لا يضم جسداً ولا يحوى رفاتا. لقد اقيم رمزاً وذكرى. لروح لمع فى أفق الحياة، كما يلتمع الشهاب فى افق السماء، ثم احترق كما يحترق كل شهاب. يطل على الوجود. بنور لا تحتمله العيون، ذلك هو ضريح الحلاج الشهيد، الذى لا يضم رفاتا، لأن الكون كله هو الذى ضم رفاته، احتضن ذراته.»
وقد قال الحلاج نفسه فى قصيدته «اقتلونى»

فاجمعوا الأجزا جمعا من جسوم نيرات
من هواء ثم نـــار ثم من مـاء فرات
فازرعوا الكل بـأرض تربها ترب موات
وتعاهدهـا بســقى من كؤوس دائرات
من جوار ساقيــات وسـواق جاريـات
فاذا تمت سبعــا انبتت خير نبـات

واذا سألنا كيف نبت هذا النبات اى شهرة الحلاج وذكراه الجميلة فنجد جوابا لذلك فى آثار الأستاذ ماسنيون وقد اثبت العلامة المذكور أنه توجد اربع سلاسل روحية فى انتشار ذكراه وافكاره، وادعت طائفة القاضى الشافعى ابن سريج وهو ممن لم يمضوا حكم الاعدام قائلا ان شطحات الصوفية ليست تابعة لأحكام الشريعة.
ثم أن عبد الرحمن السلمى قد استفاد فى تفسيره (الذى لم ينشر بعد مع أنه أهم منبع لتأريخ التصوف فى القرنين التاسع والعاشر للميلاد لما يحتوى عليه من المعلومات القيمة عن نظريات الصوفيين) من تفسير الحلاج المفقود ونشر بذلك أفكاره فى حلقات الصوفية.
اما الشيخ ابن حفيف الشيرازى (المتوفى عام ٩٨٢م)

رحرفة مركـة عن Acenaphten متبلور.
تصوير: مانفريد كاجه Foto Manfred P. Kage
عن تقويم: Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69 Accidentia Druck- und Verlags-GmbH Dusseldorf

الذى كان قد زار الحلاج فى سجنه وكتب عنه بعض اشعاره وشاهد إعدامه فهو من اشد المعتقدين فيه حتى انه سماه «عالما ربانيا» وانتشرت قصة الحلاج بيد مريديه فى ايران

اما السلسلة الرابعة فهى تاثير تلاميذ الحلاج ومريديه الذين هربوا بعد أن وقع له ما وقع واختفوا فى ايران وآسيا الوسطى. ومن المعلوم ان الحلاج كان قد سافر الى الهند والسند والى ما وراء النهر وفارس. وجمع مريدين كثيرين فى هذه الانحاء. «كاتبهم وكاتبوه وحافظوا على مكاتيبه المكتوبة بأحمل صورة على الأوراق المذهبة المزينة وهم الذين وفقوا فى نشر ذكراه فى بلاد الفرس وفى حفظ ميراثه الروحانى ومن هنا فاض اسمه الى الشعر الفارسى والتركى والسندى والسحانى والبشتو والبنكالى وما يلى ذلك من الألسنة فى دار الإسلام. وإن كانوا قد بدلوا أفكاره تبديلا. فقد صار «الحلاج عند شعراء ما وراء النهر. بطل ملحمة الخلود الكبرى. ورائد الحب الإلهى. الذى صعد على معارج الشوق والوجد. الى سدرة النور السنى. حيث يغشى هنالك القلب ما يغشى من أذواق وهبات ومعرفه وتجليات» (هكذا قال طه عبد الباقى سرور)

هذا وعلينا أن نقول ان الصوفيين الكبار فى ذلك العصر لم يتفقوا وافكار الحلاج. ولا تجرؤوا على ذكر اسمه فى تأليفاتهم. ونرى الكلاباذى والقشيرى والعزالى وغيرهم من المؤلفين يستشهدون فى رسائلهم بكلمات الحلاج فى التصوف دون أن يذكروا اسمه بل يكتبون «قال أحد الصوفية» او «قال بعضهم» إلا ان الهجويرى الذى هاجر الى مدينة لاهور حيث توفى عام ١٠٧١م. ألف كتابا خاصا فى الحلاج على ما قال فى رسالته المشهورة الفارسية «كشف المحجوب» التى جرى فيها اسم الحلاج مرارا.

وإن سكت المؤلفون فى موضوع التصوف عنه حتى أواخر القرون الوسطى او أنكروه أشد الانكار. فقد أحبه الشعراء. بالخصوص فى العالم الإيرانى وأول من ذكر الحلاج فى شعره إن نغمض النظر عن ابى سعيد بن ابى الخير الذى لسنا ندرى أهو فى الواقع مؤلف رباعى مشهور فى الحلاج أم لا هو الشاعر الفارسى السنائى (المتوفى حوالى ١١٤١) الذى صنف شعره الصوفى الجدلى المسمى حديقة الحقائق فى مدينة غزنى فى افغانستان. وقال أن الحلاج «وصل فى الظاهر الى الصليب وفى الباطن الى الحبيب». وصارت هذه القافية وهى بالفارسية «دار» (اى صليب) و«يار» (اى حبيب) بعد ذلك كثيرة الاستعمال عند الشعراء المتأخرين. واذ بقافية أخرى يسهل استعمالها فى الشعر الفارسى والتركى وهى «الحلاج — معراج». وكان الحلاج نفسه قد اشار الى ان الشهادة على قمة الصليب هى معراج للعاشق الصادق.

وقد عاش فى الوقت نفسه اى فى اوائل القرن الثانى عشر م متصوفان مشهوران فى «السلسلة الحلاجية» وهما احمد غزالى. اخو الإمام ابى حامد الغزالى ومؤلف كتاب نفيس عميق فى العشق الحقيقى. وعين القضاة الهمدانى الذى أعدم عام ١١٣٢. وهو من مصرى آثار الحلاج، وكثيرا ما استشهد بكلمات الحلاج وابياته فى المدافعة عن طريقته الصوفية. ولعله اول من اسند على الرباعى المشهور الذى انشده الحلاج قبل إعدامه قائلا .

نديمى غير منسوب الى شىء من الحيف
دعانى ثم سقانى كفعل الضيف بالضيف
ولما دارت الكأس دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح مع التنين فى الصيف

وقد وصف فيه المعشوق الظالم الذى أقبل الى العاشق ليقتله. وكان الحلاج قد دعا اليه قائلا.

صار كلى قلوباً فيك داعية
للسقم فيها وللآلام إسراع ..

او أنه قال:

أريدك لا أريدك للثواب
ولكنى أريدك للعقاب
فكل مآربى قد نلت منها
سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

وادعى عين القضاة أن جوى العاشق وهواه يبلغان حدهما الأقصى عند تجربة العذاب والبلاء الذى جاء من المعشوق الإلهى بل هو المعشوق نفسه. حتى ان العاشق يصيح فى غاية الهوى عندما يقرب منه السياف «يا ما احمل المعشوق والسيف بيده!»

وقد صار هذا العشق المشتاق الى البلاء أحد الخصوصيات فى الشعر الصوفى فى الهند والباكستان فيما بعد. وإن كان معروفا فى الشعر الفارسى كذلك. أما فى الهند فكان كتاب عين القضاة المعروف بلوائح أول كتاب منثور ترجم الى اللغة الأردوية فى القرن السادس عشر. ولولا انه كان مشهورا ومحبوبا قبل ذلك لما قام بترجمته أحد، اما بعد ذلك الوقت . كثر تأثير هذه الأفكار وشاع فى الحلقات الصوفية فى الهند على ما نراه فيما بعد.

اما الصوفى الايرانى الذى شرح آثار الحلاج باللغة الفارسية فهو روزبهان بقلى الشيرازى المتوفى عام ١٢٠٩، ولا يوجد

فى ايران ولا فى توران من تعمق فى كتب الحلاج واشعاره تعمق هذا العالم العارف، وقد شرح «كتاب الطواسين» للحلاج والكثير من شطحياته ونقل منه ما نقل وفسر ما فسر ليسهل على أهل المعرفة إدراك هذه المعانى او قسم منها على الأقل. وما أفصحه فى مدحه للحلاج: «هذه العنقاء على قمة قاف الأزل ... بستان المعرفة، ياسمين المحبة، وردة الحكمة ...» ومن الواجب على كل من يريد فهم الحلاج ان يرجع الى آثار روزبهان بقلى المنشورة على يد الأستاذ كوربان H. Corbin، وقد استقى الأستاذ ماسينيون معلومات قيمة لا عدد لها من مخطوطات هذه الرسائل قبل ان تطبع.

مع ذلك لم تكن تأليمات روزبهان هذه معروفه الا فى محيط الصوفية الضيق فقط، ونادرا ما اطلع عليها غيرهم. اما المنبع الآخر الذى قوى «الجريان الحلاجى» فى التصوف الإسلامى وسقى أذهان الخواص والعوام وافاض المعلومات حول حياته الى الشرق والغرب، فهو فريد الدين عطار الصوفى الشاعر المؤرخ الذى توفى الى رحمة الله فى مدينة نيشابور عام ١٢٢٠ عند هجوم المغول وذكر هو فى «تذكرة الأولياء» ترجمة الحلاج بتفاصيل عديدة ولعله زاد فيها بعض النقاط وجمل الحكايات تجميلا وحسن الروايات تحسينا، وصور كذلك التصوير الكلاسيكى لشهيد العشق الإلهى. وما من شاعر فى الهند والسند والاناضول إلا وقد استعمل العبارات التى توجد فى تأليف عطار هذا، وما من متصوف فى شرق دار الإسلام وغربه إلا وأخذ معلوماته عن هذا الكتاب القيم المفيد. اما عطار نفسه فلم يذكر الحلاج ذكرا جميلا فى مؤلفه المنثور المذكور فحسب بل ايضا اشار اليه فى ديوانه مرات غير معدودة. فإنه اعتقد ان هذا الصوفى الشهيد كان قد تراءى له كمرشده بعد وفاته بمائتى وخمسين سنة، فصار مريده الروحانى، فيحق أن يقول فى أحد أبياته:

إن نفس النار التى وقعت فى روح الحلاج
قد وقعت فى روحنا نحن ايضا ...

وقد أدعى انه حاوز رتبة الحلاج فى السلوك الروحانى قائلا.

قد قلنا فى بغداد الأزل «انا الحق»
قبل ان تخلق الصليب والحبل

اى كما ان ابن الفارض انشد فى خمريته انه

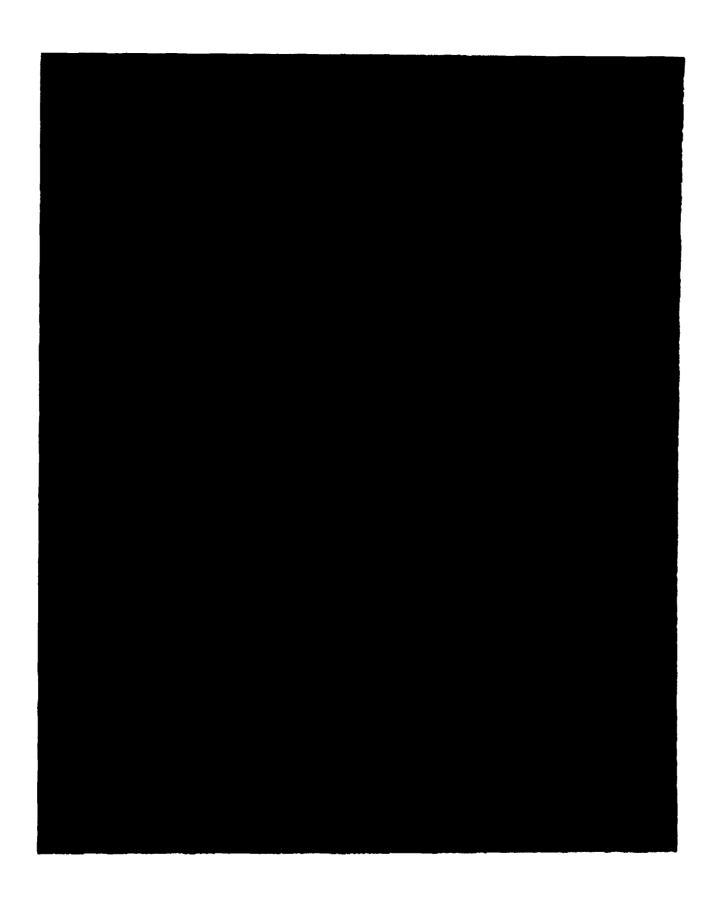
شربنا على ذكرى الحبيب مدامة
سكرنا بها قبل أن يخلق الكرم

واشار بذلك الى سعادة العشاق وتظاهرات الحب الإلهى الجملية، وهكذا رمز عطار فى بيته المذكور الى البلاء، الابتلاء الذى يوهب للعاشقين فى هذا الكون وهم لا ينتظرون الا الموت والشهادة، لكى يرجعوا الى المعشوق السرمدى ... ومن الغريب ان عطار الذى اكثر من ذكر مرشده الشهيد فى تأليماته ونشر افكاره صار — بدوره رمزا للعاشق المقتول فى تاريخ الشعر الصوفى. فنجد اسمه فى الشعر السندى والبنجابى بجانب اسم الحلاج، وكلاهما شهيدا العشق، المقتولان على يد الفقهاء مثلما قتل شمس الدين تبريزى، مرشد مولانا جلال الدين الرومى. او مثلما قتل سرمد الشاعر الصوفى فى الهند (أعدم عام ١٦٦١ فى دلهى).

جرى التقليد الحلاجى من عطار الى الشاعر الأشعر فى تاريخ الأدب الصوفى باللغة الفارسية، اى الى مولانا جلال الدين الرومى، وكان يشغف بشخصية الحلاج وعشقه اللاالهى. وكثيرا ما يصطنع فى شعره التصوفى العظيم المعروف «بالمثنوى المعنوى» أبيات الحلاج السابق ذكرها.

اقتلونى يا ثقاتى

التى يرى فيها دليلا على الإرتقاء المستديم والتطور الروحانى الذى يناله الانسان اقتداءا بحديث الرسول «موتوا قبل أن تموتوا». لأن كل «موت» روحانى. وكل فناء يورد الى قيامة جديدة. الى حياة جديدة. ولكن مولانا الرومى لا يرى فى هذه الأبيات دليلا على التطور النفسانى فحسب بل ايضا على التطور المستديم، فى الطبيعة نفسها حيث يفنى الحجر، والتراب ثم ينبت منه نبات يأكله الإنسان والحيوان فقد إشترك بذلك النبات فى الحياة الحيوانية حتى انتهى الى الانسان. فهو، فى دوره، قد عرف سر الموت والقيامة وبفناءه عن انسانيته يرتقى الى حد الملائكة الكرام ويجاوز المخلوق ويصل الى الخالق، او —كما قال الرومى— يصبح «عدما»، اى انه يرجع الى «العدم المثبت» الذى عبر عنه بعض المتصوفين كأنه «هاهوت» ما وراء اللاهوت. كل هذه الأفكار، واكثر منها، مندرج فى تفسير الرومى الشعرى لهذه الأبيات. وله فى «المثنوى» نفسه، ايضا شرح مشهور لصيحة الحلاج «أنا الحق» ويشبه الصوفى الذى قال ذلك بالحديد الذى يلقى فى النار، فيتوهج بالحرارة ويتحد لون النار وصفاتها حتى انه يظن انه النار بذاته، فيدعو الناظرين بلسان الحال أن يلمسوه ليصدقوا انه نار حقيقية، هكذا الصوفى فى حال الفناء، لا يرى الا الله وقد فنى عن صفاته ويقول بكل اعضائه «أنا الحق».

واذ نفتح ديوان الرومى المشهور بديوان شمس تبريز نجد تلميحات كثيرة الى الحلاج. مشيرا الى درجته العالية ومرتبته السنية بأجمل الرموز والتلميحات. وأخذ منه هذه

زخرفة مركبة من ڤيتامين C متبلور
تصوير مانفريد كاجه Foto Manfred P. Kage
عن تقويم Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69 Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Dusseldorf

الافكار والرموز كل من كان منسوبا الى الطريقة المولوية فى تركيا، وكذلك الشعراء فى الدولة العثمانية حتى الشيخ غالب (المتوفى عام ١٧٩٩ فى استانبول)، وبعد ذلك الشعراء المحدثين فى تركيا.

ولم يبق مولانا الرومى المنبع الوحيد لتطور الشعر الصوفى، والتقليد الحلاجى، فى تركيا، بل ونجد سلسلة تركية محضة جاءت من تركستان. وقد سبق الذكر بأن الحلاج كان قد سافر فى اوائل القرن العاشر للميلاد الى تركستان وما وراء النهر وتأثر من شطحياته وحالاته بعض المتصوفين التركستانيين الذين كانوا يؤلفون أشعارهم ومواعظهم فى اللغة العامية التركية لكى يفهم العموم حقائق الدين وأسرار المحبة بسهولة ومنهم المتصوف الواعظ أحمد اليسوى فى أواخر القرن الحادى عشر الذى اشار فى أبياته الى الحلاج العاشق الصادق الموحد الشهيد. وتبعه بالأناصول الشاعر الصوفى يونس أمره (المتوفى عام ١٣٢١) وهو اول من تغنى بعشقه وشوقه ووجده واشتياقه فى ابيات وغزليات تركية عذبة جدا لم تزل محبوبة عند الأتراك حتى يومنا هذا، ويحس يونس أمره ان فى حال الوجد لا فرق بينه وبين «منصور» — هكذا سمى الحلاج فى كثير من الأشعار الفارسية والتركية وهذا هو اسم ابيه — وانه قد وصل الى مرتبة «أنا الحق» مثلما وصل اليها الحلاج، ويحقق انه نفسه اصبح تارة هذا الصوفى الشهيد وتارة الحلاد، وتارة العاشق الكاشف عن السر الإلهى وتارة الفقيه القائل باحلال دمه، لأن كل هذه الظواهر ليست إلا تجليات الحقيقة الواحدة.

كان يونس أمره شاعرا متجولا، افتخر بان خصائل شعر المعشوق كانت الحبل الذى علق به على الصليب، ولكنه لم يشتغل بايجاد نظام فلسفى وصوفى أسند اليه هذه الأفكار والعبارات، بل اقتنع بان يتغنى بعشقه بأحلى الرموز. اما متصوف تركى آخر عاش بعده بقرن واحد وهو نسيمى، فقد اعلن رسميا «أنا الحق» واشار الى نسبته الروحية بالحلاج فى قصائده المملوءة بتلميحات ورموز. كان نسيمى عضوا فى الطريقة الحروفية التى هى من فروع الشيعة. وما زال هذا الشاعر فى ادعائه «أنا الحق» وما يشبه ذلك الى ان قتلوه فى مدينة حلب عام ١٤١٧، وكان قد توضأ بدمه على ما قيل. اى انه قلد مرشده الكبير الذى قال عندما قطع يداه ورجلاه يجب: «على العاشق ان يتوضأ بدمه».

وهنا مثال آخر للتقليد الحلاجى فى الأناصول وهو پير سلطان ابدال، داع شيعى كذلك، شنقه الوالى العثمانى فى مدينة سيواس حوالى عام ١٥٦٠ لدعوته على السلطان للشاه الصفوى الايرانى وكان پير سلطان أبدال هذا شاعرا فصيح الكلام، شكى فى أحد قصائده وقد ألفها وهو فى السجن، من ظلم الحبيب وأن الأصدقاء كلهم قد غادروه حتى أن أحدهم ألقى وردة اليه جرحه بها ... وهذه إشارة لطيفة الى رواية من روايات عطار عن الحلاج قال أن الناس سعوا فى رجم الحلاج يوم اعدامه وأخذوا يلقون الأحجار عليه، ولم يفتح فاه للشكاية. أما صديقه ابو بكر الشبلى فألقى وردة، فصاح الحلاج صيحة عندما اصابته، فقالوا «ما هذه الصيحة، فما شكيت بكلمة ولا بصوت من هذه الأحجار. وتشكو من وردة؟» فقال «إن الشبلى عرف أنه لا يليق به أن يشترك معهم ليلقى شيئا على». وضرب الناس فى هذه الواقعة مثلا يجرى على ألسنة الخلق فى تركيا وهم يقولون «إن الوردة التى القاها الحبيب آلمتنا »

كان پير سلطان أبدال المذكور أحد الشعراء المتهافتين فى طريقة البكتاشية، ومن السهل ان نعد امثلة عديدة لمحبة الحلاج وتقليده عند اهل هذه الطريقة وفى قواعدها وعاداتها. يوجد مثلا فى ميدان (صالون كبير) الخانقاه البكتاشية مكان يدعى «دار منصور» اى «صليب الحلاج» وإن اراد أحد الانتساب الى الطريقة والبيعة للشيخ اهدوه فى اثناء مراسيم الانتساب الى هذا المكان ووضعوا حبلا فى عنقه رمزا به على أن العاشق اى المريد قد مات عن هذه الدنيا الفانية ووصل إلى ميادين المعشوق الإلهى. وإن قرأت الأشعار البكتاشية منذ القرن الخامس عشر الى القرن العشرين تجد فيها ايماءات غير معدودة واشارات لطيفة الى «المنصور الحلاج» الذى افشى سر الوحدة الأصلية، سر الوصال وبلغ التوحيد فى شهادته. ولا شك أن الطرق الصوفية بسبب علاقتها مع النقابات الصناعية لعبت دورا كبيرا فى تعميم هذه الاشارات والقصص. ومن المعلوم ان لكل طائفة من الصناع ولى خاص بها، فمثلا ادريس للخياطين، داود النبى للحدادين وهكذا، اما الحلاج فهو الولى الخاص للحلاجين. وأذكر أن أتى إلى دارنا فى إستانبول حلاج لتحليج قطن الفراش وأنه حكى قصصا كثيرة عن «الولى المحترم منصور» وكذلك وجد فى كجرات فى الهند صنف من الحلاجين يدعون المنصوريين اى أن الحلاج هو وليهم الخاص.

وإن كان للطريقتين المولوية والبكتاشية حصة عظيمة فى نشر روايات الحلاج فى تركيا، فكان دور الطرق الأخرى شبيها لذلك فى غرب البلدان الإسلامية وشرقها. ومنها الطريقة القادرية التى انتشرت من بغداد الى مراكز شتى

وبالخصوص الى الهند. كان مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلانى قد وصف الحلاج فى مقالة عجيبة قال فيها.
«طار طائر عقل بعض العارفين من وكر شجرة صورته. وعلى إلى السماء خارقا صفوف الملائكة. كان بازياً من بزاة الملك محيط العينين تخيط «وخلق الانسان ضعيفاً». فلم يجد فى السماء ما يحاول من الصيد. فلما لاحت له فريسة «رأيت ربى». ازداد تحيره فى قول مطلوبه «فأينما تولوا فثم وجه الله». عاد هابطا الى حضيرة خطة الأرض لكسب ما هو أعز من وجود النار فى قعور البحار. تلفت بعين عقله فما شاهد سوى الآثار فكر فلم يجد فى الدارين مطلوبا سوى محبوبه. فطرب فقال بلسان سكر قلبه «أنا الحق»! ترنم بلحن غير معهود من البشر. صفر فى روضة الوجود صفيرا لا يليق لبنى آدم. لحن بصوته لحناً عرضه لحتفه. ونودى فى سره «يا حلاج اعتقدت أن قوتك وحولك بك. قل الآن نيابة عن جميع العارفين «حسب الواحد افراد الواحد!» قل «يا محمد! أنت سلطان الحقيقة! انت انسان عين الوجود! على عتبة باب معرفتك تخضع اعناق العارفين. فى حمى جلالتك توضع جباه الخلائق أجمعين.»

ولما جاء أتباع الطريقة القادرية الى بلاد السند فى القرن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد وجدوا هناك تقليدا حلاجيا قويا فإن اعضاء الطريقة الصوفية السهروردية. ومنهم بهاء الدين زكريا الملتانى. كانوا قد نشروا هذه الأفكار والعبارات فى وادى السند. واستمروا يستعملون الاصطلاحات الحلاجية لمدة طويلة فيما بعد (انظر ما قاله مخدوم جهانيان فى مدينة اوج المتوفى عام ١٣٨٤). وكان أحد أفراد هذه الطائفة الشاعر الفارسى فخر الدين العراقى الذى عاش فى خانقاه الشيخ بهاء الدين زكريا المذكور اكثر من عشرين سنة. وهو يشير فى غزلياته الفارسية المليئة بالعشق والشغف. الى الحسين بن منصور الذى أصابه ما أصابه لأنه كان قد افشى السر الإلهى.

ولكنه من الواجب علينا الا ننسى تطورا مهما فى التقليد الحلاجى وتبديلا فى صورته الشاعرية فى هذه العصور. فهو كان. كما أثبته الأستاذ ماسينيون. ممثلا لنظرية وحدة الشهود اى ان العاشق العارف يشهد الوحدة لمدة فائته فقط ويشهدها كتجربة روحية خاصة لنفسه. أما عند رجوعه الى المقامات الدنيوية فيحقق أن هذه الوحدة شهوديا لا وجوديا. ولا يغيب الفرق بين الرب الخالق والعبد المخلوق إلا لنفس العاشق فى آن الوصال، لا غير، وتنطق الروح الإلهية القديمة على لسان الانسان المحدث، وفى هذا الوقت تجعل الانسان آلتها وشاهدها فى الدنيا. ثم أن ابن عربى (المتوفى عام ١٢٤٠)، شيد نظامه الصوفى المحيط على أساس نظرية وحدة الوجود. وانتشرت هذه النظرية الى سائر بلاد الإسلام، ولم يعد هناك متصوف او شاعر يقاومها، بل قبلها الجميع بيد السرور. وفسروا شطحيات القدماء بواسطتها حتى أنهم رأوا تاريخ التصوف كله فى ضوء هذه النظرية. اى أنه «لا موجود إلا الله»، او - بالفارسية - «همه اوست»، هو كل شىء وعلقوا على كلمات الحلاج كذلك كأنها إفادة عن هذه الوحدة الأصلية الشاملة الوجودية. وجعلوا صيحته «أنا الحق» المفتاح السحرى لأسرار التوحيد الوجودى.

ولا عجب أن هذه النظرية توطنت سريعا فى بلاد الهند حيث احتوت الفلسفة الدينية القديمة للهنود على هذا الفكر اى أنه لا يوجد الا حقيقة أصلية واحدة وان مقصد الانسان الأعلى وغايته العليا معرفة هذه الوحدة الأصلية. لذلك نجد هذا التفسير الجديد لكلمات الحلاج عند شعراء الهند المسلمين. سواء ألفوا أشعارهم ورسائلهم بالفارسية او بالأردية او السندية ومثل هذه الألسنة.

وهنا أمثلة مختارة من التقليد الحلاجى فى الهند. هنا الشاعر الفارسى الأصل جهانكير الهاشمى (المتوفى عام ١٥٣٩) الذى التجأ فى مدينة تته بالسند بعد هجوم الأوزبك فى افغانستان، وألف كتابا منظوما فارسيا فى الموعظة والتربية الصوفية عنوانه «مظهر الآثار»، يصف فيه بصراحة تامة واسلوب طريف ساذج حياة الحلاج ووفاته، اذ قال «هذا الصوفى الذى تجرد مثل الألف ... الذى اشعل النار فى قطن الحياة ...»

وهناك ولى العهد للسرير المغولى فى الهند، دارا شكوه المنسوب الى الطريقة القادرية، وكان أحد المعتقدين فى الحلاج وعالج أحواله فى كتابيه «سفينة الأولياء» و«سير العارفين» كما أنه وصف قصاءه فى أبيات فارسية له، غير ان أخاه أورنك زيب الشديد التعصب أعدمه لتمايله الى التصوف والزندقة ولأسباب سياسية اخرى، ومثلما وقع لهذا الملك الجليل القانع بالوحدة الأصلية (ومعنى ذلك أنه لم يفرق بين المسلمين والهندوس تفريقا قطعيا بل رأى فى الأديان المختلفة تظاهرات مختلفة وتجليات ملونة للحقيقة الواحدة الوحيدة) - مثلما وقع لدارا شكوه وقع كذلك لصديقه الشاعر سرمد الذى أعدمه الفقهاء بعد قتل صاحبه بقليل، وهو الذى ترنم عندما دنا منه الجلاد ان مقصده كان «تجديد الحبل والصليب لأن صوت منصور الحلاج كان قد ضعف فى هذه الأيام».

اما التأثير الأعمق لشخصية الحلاج وقصته فى هذه القرون فيبدو من الأدب الصوفى القومى فى وادى السند والبنجاب ما من شاعر صوفى فى هذه المنطقة إلا ويذكر اسم ذلك العاشق الشهيد فى أبياته، ويكرر دوما ثلاثة اوجه لشخصيته او اربعة:

١) افاد الحلاج عن الوحدة الوجودية، الوحدة الشاملة للكون كله، ولذلك لا فرق بينه وبين الفقيه الذى حكم بقتله، كما أنه لا فرق بين الترك والهندوس، بين القرآن والويدا — هكذا أن العاشق العارف تحقق هذه التظاهرات بأجمعها فى نفسه إذ وصل الى ذوق الوصال، ورأى نفسه تارة مجنونا وتارة ليلى، تارة موسى وتارة فرعون، فإن كل شىء واحد.

٢) مات الحلاج قربانا لعصب الفقهاء الجاهلين، وهو رمز للمناقشة الأبدية بين علم الكلام والشريعة من جانب والعشق والعرفان من جانب آخر، اى انه يمثل العنصر الحيّ الفعال فى تأريخ الأديان، هذا العنصر الذى يجادل الشرع الجامد والكلام المتحجر. موقطا هؤلاء الذين كانوا قد نسوا معنى الدين الحقيقى لانهم تعلقوا بظاهر الشرع وحروف الكتاب المقدس اوأنهم تعمقوا فى دقائق الشروح ولا ينظرون الى باطن النص. هكذا صار الحلاج مثالا أعلى للعشق الإلهى المخالف ليبوسة الفلسفة والكلام، وانما وجدنا فى الشعر الفارسى والهندستانى اشارة الى هذا الجدال السرمدى بين الصوفى والمتكلم، بين العاشق والفقيه، يليق ان نرى هنا إيماءا الى قضية الحلاج.

٣) ان الحلاج كذلك مثال للحقيقة المرة ان الله تعالى يصيب بالبلاء من يحبه، كما جاء فى الحديث: «أشد الناس بلاءا الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل». لذلك يود هؤلاء الشعراء تعديد عدد كبير من الانبياء والأولياء الذين ابتلاهم ربهم، منهم يوسف الذى ألقى فى بئر وأيوب الصبور وزكريا الخ، وجعلوا الحلاج واحدا منهم، ولربما اشهرهم.
هكذا شاعت شهرة الحلاج فى قرى الهند — باكستان، تنشد أحواله العشائر البتانية فى جبال افغانستان، والفلاحون فى البنجاب، والملاحون على شط نهر السند. وقد لاقيت عام ١٩٦١ فى قرية صغيرة فى السند قريبة من حدود البلوجستان، طائفة من «القوالين» اى الموسيقيين، الذين يطوفون البلاد يترنمون ويتغنون، واذ بشعر يرددون فيه بعد كل بيت:

سلوا العاشقين عن شروط العشـــق
وإن لا تصدقونى فسلوا من مثل منصور.

وهنا شعراء آخرون فى دار الإسلام ألفوا قصائد فى «قصة المنصور»، بالعربية وبالتركية (شعر لمريدى عام ١٥٩٥م)، او بالأردية (شيوراج بورى فى وسط القرن الثامن عشر)، او السندية (إمام بخش خادم عام ١٩١٨)، وعثر الأستاذ ماسينيون على مأساة دينية فارسية مدونة فى القرن التاسع عشر، تدوفيها مناسة غريبة بين الحلاج و«ولده الروحانى» شمس الدين التبريزى ومولانا الرومى الذين نسجهم مؤلف هذا الشعر فى نسيج غريب، ويشبه هذه المأساة رواية أخرى من الاساطير القومية فى جزيرة جاوه: هى أن فتاة ابتلعت قسما من رماد الحلاج الذى طرح فى الدجلة فصارت حاملا فولدت مرشدا كاملا اى ولدا روحانيا لشهيد العشق ...
وإن كان اهل البدو والقرى افادوا عن شوقهم مستعملين اسم الحلاج، فان شعراء البلاط فى مراكز التمدن كذلك قد استعملوا اسمه أو أوموا اليه. واظن انه سيكون اسهل لنا ان نرتب فهرسا لاسماء اولئك الشعراء الذين لم يذكروا اسم «منصور» او يعنوا بقصائه، من ان نعد هؤلاء الذين أشاروا اليه ورمزوا به، سواء أكانوا فى الهند او فى تركيا. وبلغت شهرته حدا حتى أن الهجائين استعملوا كنايات واشارات مأخوذة عن أخبار الحلاج وشطحياته، وعلى وجه المثال نذكر الشاعر الأردى أكبر الله ابادى (المتوفى ١٩٢١) الذى هجا تقليد المسلمين للاوروبين وهاجم الأفكار الحديثة الغربية، ومنها النظرية الداروينية يقول:

قال منصور «أنا الحق» وقال داروين «أنا قرد»
وقال صديق لى ضاحكا «ان المرء عند ظنه»

وعلينا ان نقدم مثالا آخر مأخوذا عن عبارات الحلاج وهو رمز الفراش الذى يطير حول المصباح، رمز عميق جاء الحلاج به فى الباب الثانى لكتاب الطواسين حيث يقول: «أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، والخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل الى الحقائق، والإدراك الى علم الحقيقة صعب، فكيف الى حقيقة الحقيقة، الحق وراء الحقيقة، والحقيقـة دون الحق
الفراش يطير حول المصباح، الى الصباح، ويعود الى الأشكال، فيخبرهم عن الحال، بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال، طمعا فى الوصول الى الكمال.
ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول اليه حق الحقيقة.
لم يرضى بضوءه، وحرارته، فيلقى جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه، فيخبرهم عن النظر، حين لم يرض بالخبر،

فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا، متطائرا. فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووشم. فلأى معنى يعود الى الأشكال. وبأى حال بعد ما حار. صار من وصل الى النظر. استغنى عن الخبر. ومن وصل الى المنظور استغنى عن النظر »
ومن هنا أخذه الشعراء والمتصوفون وانتشر فى الشرق كله. وكذلك فى الغرب. وقد اثبت الأستاذ شيدر H H Schaeder ان حوته وجد هذا الرمز فى أحد اشعار الشاعر الفارسى سعدى. واستحسنه وألف فيما بعد قصيدة مشهورة تحتوى على رمز الفراش الذى يطير حول الشمع ويلقى نفسه فيه شوقا لنوره وناره حتى يموت وينال حياة جديدة اعلى من هذه الحياة الدنيا ومن العجيب أن هذه القصيدة المسماة Selige Sehnsucht هى انعكاس لصوت الصوفى الكبير بعد ٩٠٠ عام وفى وسط العالم الغربى النصرانى
ومع ان شخصية الحلاج أصبحت الرمز الشعرى المحبوب عند الخاص والعام. وان تعابيره لم تزل مستعملة فى الأشعار والروايات الصوفية وغير الصوفية. ما زال الفقهاء والمتكلمون ينكرونه ويكرهونه. وذهب مذهبهم الى حد ما أنصار الطريقة النقشبندية التى أسست فى تركستان فى القرن الرابع عشر. ثم أخذت تنتشر فى الهند فى أواخر حكومة الامبراطور أكبر (المتوفى ١٦٠٥) المشهور بمايلاته الصوفية. فهم اعتبروا الحلاج تارة ممثلا لفكرة الحلولية. وتارة ممثلا لنظرية وحدة الوجود. وهذاما جعلهم يناقصونه كل المناقصة وينفرون منه بشدة. وقد عبر إمام هذه الطائفة. وهو أحمد السرهندى (المتوفى ١٦٢٤) الملقب بمجدد الألف الثانى الإمام الربانى. عن رأيه قائلا انه يجب على الانسان الإقرار بالعبودية. اى أن يقول «أنا عبده». لأن هذه هى المرتبة العليا التى انتهى اليها الرسول الأكرم الذى قال الله تعالى فيه «سبحان من أسرى بعبده .» ولا يليق أن يترك المرء حدود العبودية ويدعى إلى «أنا الحق».
وكلما ازدادت الطريقة النقشبندية اتساعا فى الهند كلما ازدادت هذه الطريقة السافية للحلاج تأثيرا فى قلوب الكثير من المسلمين. كما أن نظرية ثانية ساعت كذا بين متصوفى الطريقتين النقشبندية والسهروردية. وهى أن الحلاج كان لا يبلغ الا مرتبة معينة من مراتب السلوك ولم يوفق بالفناء الكامل. وهذا ما يشير اليه أحد شعراء السند بقوله

اذا صح القدر لم يعد يئـــــــــن
ولا تجد فى قصر الفناء صيحة «انا الحق»

اى ان حال الحلاج وكلامه وصوته الذى افاد به عن تجربته، مثل صوت الماء فى القدر عند تسخينه. ومن المعلوم انه لا يبقى اى صوت بعد ان يبلغ الماء درجة الغليان ويصير بخارا ساكنا فانيا ...
وهنا ملاحظة أخرى لا تبعد عن هذا المفهوم، وهى أن الحلاج يشبه إناءا ضيقا قد كسرته قوة الهيجان، او أنه قد ذاب رحاحه فلم يطق قصص محتوياته فأفشى السر الإلهى وهو مكسور مقتول .. اى ان قواه الروحية لم تستطع السكوت والفناء الكامل. ويقول الشاعر ميرزا غالب (المتوفى ١٨٦٩ فى دلهى) فى أحد اياته الأردية فى هذا الميدان

إن قطرنا فى الحقيقة نحر ولكنا
لا نقلد الحلاج الضيق الإناء ..

ويبدو من هذه الأمثلة القليلة أن المتصوفين المذكورين وإن كانوا ينكرون على الحلاج بعض أقواله ويناقصونه فلا تمنعهم تلك المناقصة عن استعمال اسمه فى اشعارهم وكتبهم حتى أنه ازدادت شهرته عن هذا الطريق، وإن لم يكن فيما بعد إلا رمزا واسما مثل اسماء مجنون وليلى او عنتر او غيرهم ولا اظن أن كل من ذكر هذا الاسم فى تأليفاته او كل من استمع هذه الكنايات اللطيفة فى الأشعار الحزينة الجميلة كان على علم بما كان عليه دور الحلاج التاريخى الحقيقى. او متى عاش. لأنهم عرفوه فقط كرمز مقبول لبعض أسرار العشق والدين. لا غير
ومن الغريب العجيب أن فى ايامنا هذه. وبالذات فى أثناء السنوات الأربعين الماضية. بدت علاقة جديدة بالحلاج فى بلاد الإسلام بأجمعها. لا شك ان هذه العلاقة الرائدة ترجع. على الأقل فى أصولها، الى بحوث الأستاذ ماسينيون وتأليفاته التى ايقظت المفكرين المسلمين. ونشاهد هذه النهضة الحلاجية فى المسلمين بالهند — باكستان وفى تركيا، وفى بلاد العرب
أما المسلمون بالهند فكان شاعرهم الكبير وفيلسوفهم العظيم الشأن محمد اقبال (انظر فكر وفن ٢) الذى يلقبه اهل الباكستان الوالد الروحانى لمملكتهم. قد اظهر علاقته بالحلاج لأول مرة فى أطروحته التى عالج فيها الفلسفة الصوفية فى ايران (١٩٠٧). بحث فى هذه الأطروحة عن الحلاج واصفا اياه على عادة الفقهاء والمتصوفين القدماء كممثل أصيل لنظرية وحدة الوجود. ولكنه بعد خمسة عشر سنة، إبتدأ بمطالعة تأليفات ماسينيون، واكتشف سر الحلاج وشخصيته الخلابة. وتعمق فى البحث عن هذا الصوفى، وبعده بعد بضع سنوات أخرى عند إلقاء محاضراته الستة المشهورة (١٩٢٨) فى تجديد الإسلام وإحياء علومه الدينية يذكر الحلاج بين الممثلين الاكثر أهمية للتجربة الدينية

الموحدة، اى انه انتهى الى «سدرة المنتهى» والتجربة العمق التى يستطيع الانسان ان ينتهى اليها. وقال محمد اقبال أن التصوف الكلاسيكى (اى التصوف قبل ابن عربى بالعموم وقبل القرن الحادى عشر بالخصوص) لا يقصد الى فناء المخلوق المحدود كما تفنى قطرة الندى فى بحور الذات الإلهية العظيمة المحيطة، بل ان غايته حلول هذه الروح الالهية او، على ما قال اقبال، هذا الأنا Ego اللامتناهى، الذى يدخل فى احاطة المخلوق العاشق، على نحو الحديث القدسى «لا تسعنى السموات والأرض، ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن». ومعنى هذا هو ان غاية المتصوف ليست فناء أنانيته بل بالعكس ابقاءه فى هذه «الشخصية العظمى». هذا الأنا اللامتناهى، الذى هو الحى القيوم، محيى الانسان ومقيمه فى حياته. واعتقد اقبال ان الحلاج كان قد حقق الرابطة الشخصية بين الإنسان والله اى رابطة العشق الخالق، ورأى كذلك ان الحلاج الذى يترحم فى قصائده صوت هذه الروح الناطقة التى ينفخ فى صورتها نفخ اسرافيل يوم القيامة، كان، من بعض الأوجه، سابقا بل ومثالا له، حتى انه افاد عن هذه النسبة والقرابة فى بعض الأماكن، وبالخاصة فى شعره الكبير «جاويدنامه» الذى كان القصة الشعرية لمعراجه الروحانى، يحكى فيه أنه اقام فى كل واحد من الأفلاك يخاطب سكانه، ويلاقى فى فلك المشترى الشاعر الهندوستانى ميرزا غالب والشاعرة الشهيدة البابية قرة العين طاهرة. ومعهما الحسين بن منصور الحلاج، وهم الزنادقة الذين كانوا يعتقدون فى حقيقة العشق الخلاق وفى تصفية القلوب بالبلاء والعذاب: يراهم وفى صدورهم نار يذيب العالمين، مخمورين من الخمر الأزلية، لابسين رداءً بلون الزهر الأحمر . ويخاطبه الحلاج ويصف له حال الزاهد وحال العاشق. وهو أن الزاهد ينتظر صور اسرافيل ليحشر من قبره ويشتاق الى جنة تجرى تحتها الأنهار وتوجد فيها الحور العين. اما العاشق فصار العشق له «الساعة» ويوم الدين. وما يروم من الآخرة هو رؤية الذات الإلهية ... ويعلن الحلاج ان ذنبه فى نظر الفقهاء هو انه نفخ هذه الصور الخاصة بيوم القيامة اى أنه قوة هذا العشق الذى يحيى الموتى ويوقظ القوم وهم نيام، صم، بكم، وقد نسوا قيمة الروح التى هى «من أمر ربك». ولذلك يشبه الحلاج فى شعر اقبال هذا قضيته بقضية اقبال فان كليهما يهتم بإحياء المسلمين، وبمجادلة المتكلمين واهل الأشكال الفارغة من المعنى، وكلاهما يترنم بقوة هذا العشق الذى يربط بين الإرادة الانسانية والإرادة الالهية برابطة وثقى حتى أن الإنسان يحقق سر قوله تعالى «ما رميت إذ رميت» ... وقال الحلاج مخاطبا إقبال:

ماذا فعلت انا تفعل كذلك — إياك!
تبشر الموتى بالقيامة — إيـــاك!

ومن الطرف الآخر عقد اقبال مناسبة عجيبة بين مصير الحلاج ومصير الفيلسوف الألمانى نيتشه الذى ذكره باحترام خاص وإن كان قد نقد بعض نظرياته. وإن قال عبد القادر الجيلانى منذ ٨٠٠ سنة إن الحلاج كان قد ضل الطريق لفقدان مرشد، فأعاد اقبال ذات الفكر فى كلامه عن نيتشه، الذى كان صاحب همة عالية وبصيرة عميقة ولم يفهمه أحد فى الغرب، ولم يجد من يكون هاديا له من نظريته المادية الدهرية الى الدين الحق، وصار نيتشه فى اوروبا «حلاجا بلا صليب».
ذكر اقبال كذلك فى «فلك المشترى» فى «جاويد نامه» بعض ابيات للحلاج فى مكان الرسول الكريم، ومن المعلوم ان الحلاج كان قد خصص بابا من أبواب «كتاب الطواسين» الذى نشره الأستاذ ماسينيون سنة ١٩١٣، لمدح الرسول الذى هو

أنوار النبوة من نوره برزت
وأنوارهم من نوره ظهـــرت
وليس فى الأنوار نور انور وأظهر،
وأقـــدم من القـــدم
سوى نور صاحب الكرم
همته سبقت الهمم
ووجوده سبق العدم
واسمـــه سبق القـــلم
لأنه كان قـــبل الأمم
ما كان فى الآفاق ووراء الآفاق ودون الآفاق
اظرف وأشرف وأعرف وأنصف وارأف وأخوف
وأعطف من صاحب هذه القضيـــة
وهو سيد البرية
الذى اسمه أحمد
ونعتـه أوحـــد
وأمـره أوكـــد
وذاتـه أوحد
وصفـته أمجـد
وهمتـه أفرد ...

وتحتوى نفس هذه الرسالة الصوفية كذلك على باب فى دعوة إبليس الذى اعتبر نفسه الموحد الحقيقى لأنه لم

يسجد لآدم بل ادعى انه قد اطاع إرادة الله الخفية لا أمره الظاهر. فهو فى نفس الحال الذى يوصف فى البيت المشهور.

القاه فى البحر مشدودا وقال له
اياك اياك ان تبتل بالمـــاء

وصف الحلاج فخر ابليس وان العذاب من طرف الله مرجح عنده لأن الله ينظر اليه عندما يعاقبه .. لذلك اضاف محمد اقبال شعرا فى حق ابليس الى هذا الباب من «جاويدنامه». كما انه ابدع فى تأليفه هذا «وادى الطواسين». اى الوادى السرى حيث شاهد معنى النبوة. احتراما لعنوان كتاب الحلاج ..

اما فى تركيا. وطن النعمة الكتابية. فألف شاعر صوفى يقال له حسن زكى أقطاى. مسرحية عنوانها «منصور حلاج». وهذا فى عام ١٩٤٢ ويكون القارئ قد علم أن فى تركيا إدداك ما وحدت اى دراسة دينية منذ ١٥ سنة تقريبا. لأن اتاتورك كان قد عاق الزوايا والخوانق كلها سنة ١٩٢٥ عندما منع فعالية الطرق الصوفية على الإطلاق. ودامت المساجد والجوامع والمدارس مغلوقة إلا القليل منها ومع ذلك اهتم هذا الشاعر بتأليف مسرحيه فى موضوع الحلاج الذى كانت قصته معروفة فى الغرب وعند الأدباء معا. وعسى أن المؤلف أراد نشر دره من الإحساس الدينى بواسطة هذه المأساة التى توجد فيها بعض الأغانى والقصائد ذات الحسن والعذوبة. ولكنه جعل البطل. اى الحلاج. يفتخر بأجداده الإيرانيين. ويدعى أنه فى الحقيقة من اهل زردشت ولا يوجد أصل تاريخى لهذا الادعاء. وإن كان الحلاج من اهل فارس ولكنه لم يتكلم بالفارسية وكان جده قد اهتدى ومع ذلك نجد فى المسرحية بعض النقط المهمة. ويختمها الشاعر بحكاية الوردة السابق ذكرها. ونعثر على تقاليد حلاجية ايضا فى قصائد بعض الشعراء المعاصرين التركية. منهم أمين اولكن‌أر وله شعر يدل على حس الوحدة الأصلية فى يوم من أيام الخريف متى يذكر قول المنصور «أنا الحق». ومنهم ايضا شاعر منسوب الى الطريقة المولوية وهو آصف خالت خلبى، أحد ممثلى الاتجاه الرمزى ثم ما فوق الواقعية فى الأدب التركى. قال فى قصيدته المعنونة «منصور»

حاءت الألوان من الشمـــس
ذهبت الألوان الى الشمـــس
ماتت الألوان بدون الشمـــس
انا لا احتاج الى الألوان
ولا الى عـــدم الألـــوان
حاءت الشموس من مـــكان
ذهبت الشموس الى مـــكان
ماتت الشموس بدون مـــكان
انا لا احتاج الى ضياء
ولا الى الظلمـــــــــات
حاءت الأشكال من مـــكان
ذهبت الأشكال الى مـــكان
غابت الأشكال ولا ترى بعد
اضرب الطبـــل الأكـــبر
كل الأصوات مستغرقة فى صوت واحد
منصور .. منصووووور ...

اما شعراء العرب فمن الجدير بالذكر انهم لم يفطنوا فى ذكر الحلاج كما أطنب فيه شعراء العجم. مع اننا فى ايامنا هذه نشاهد علاقة جديدة بآثاره. ولعل أول من بحث عنه من الوجهة الفلسفية كان الدكتور عبد الرحمن بدوى، مؤسس الوجودية الإسلامية. وهو الذى قارن الصوفى الشهيد بالفيلسوف الدانماركى كيركيجارد Kierkegaard الشهير، والآن يجب على الاختصاصيين فى تاريخ الفلسفة الأوروبية تصديق رأى الدكتور بدوى هذا، وكذلك تصديق رأى اقبال السابق ذكره. وما يهمنا هنا هو أن هذين الأديبين المفكرين المسلمين، قد وضعاه فى موضع عال فى تاريخ الحضارة، ولا شك انه جدير بذلك الموضع الرفيع الشأن. — اما عن آثار أدباء العرب المحدثين فنكتفى منها بذكر «مرثية الحلاج» للشاعر اللبنانى «ادونيس»، و«مأساة الحلاج» لصلاح عبد الصبور التى كنا قد ابتدأنا حشا بها ومع أن هذه المأساة لا تمثل إلا وجهة واحدة لشخصية الحلاج وتكاد أن تهمل الوجهة الدينية الصوفية. فانها تجذب اهتمام القارئ الى الوجهة السياسية الاجتماعية. ومع ذلك وفق الشاعر فى ابداع مسرحية عميقة التأثير لأنه أشار الى سر وفاة الحلاج الذى انتشرت شهرته منذ الف سنة فى بلاد العرب والعجم كالرمز الكامل لقوة العشق والشوق. التى تنشد سر الوصال فى أبيات ساذجة لا ينساها من اطلع عليها قط ... محزونة، مشعوفة. مشتاقة كما قال

انت بين الشغاف والقلب تجرى
مثل جرى الدموع من اجفانى
وتحل الضمير جوف فـــــؤادى
كحلول الأرواح فى الأبـــدان
ليس من ساكن تحـــــرك الا
انت حركته خفى المكان ...

أدونيس

مرثية الحلاج

ADONIS: TOTENKLAGE FÜR HALLADSCH

Deine Feder, vergiftet und grunend,
Deine Feder mit Adern, geschwellt von Flammen
Und von dem Gestirn, das von Bagdad steigend loht —
Unsre Geschichte und nahe Erweckung zusammen
In unserm Land, in unserm vielfachen Tod

Auf deine Hande legt sich die Zeit,
In deinen Augen die Glut
Flackert zum Himmel auflodernd

O Sternbild, das da von Bagdad aufbricht,
Beladen mit Geburt du und Gedicht,
O Feder, vergiftet und grunend!

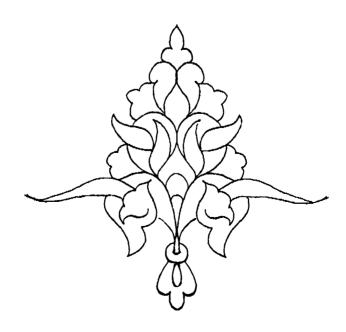
Nichts blieb mehr fur die, so von ferne kommen
— Trotz Tod und trotz Eis und Echo beklommen
Auf dieser Erde, auferstehungstrachtig . .
Nichts blieb mehr: nur noch du, und die Prasenz.
O Sprache galilaisch-machtigen Donners,
Auf dieser Erde, rindenoberflachlich,
O Dichter der Mysterien und der Wurzeln!

ريشتك المسمومة الخضراء
ريشتك المنفوخة الأوداج باللهيب
بالكوكب الطالع من بغداد
تاريخنا وبعثنا القريب
في أرضنا — في موتنا المعاد

الزمن استلقى على يديك
والنار في عينيك
مجتاحة تمتد للسماء

يا كوكباً يطلع من بغداد
محملاً بالشعر والميلاد
يا ريشة مسمومة خضراء

لم يبق للآتين من بعيد
مع الصدى والموت والجليد
في هذه الأرض الشورية
لم يبق إلا أنت والحضور
يا لغة الرعد الجليلية
في هذه الأرض القشورية
يا شاعر الأسرار والجذور

قال الحلاج

AL-HALLADSCH: AUS DEM DIWAN

Niemals steigt und niemals sinkt die Sonne,
Ohne daß nach Dir der Sinn mir stände;
Nie sitz mit den Leuten ich zu sprechen,
Ohne daß mein Wort Du wärst am Ende
Keinen Becher Wasser trink ich dürstend,
Ohne daß Dein Bild im Glas ich fände.
Keinen Hauch tu ich, betrübt noch fröhlich,
Dem sich Deingedenken nicht verbände

والله ما طلعت الشمس ولا غربت
إلا وحبك مقرون بأنفاسي
ولا جلست إلى قوم أحدثهم
إلا وأنت حديثي بين جلاسي
ولا هممت بشرب الماء من عطش
إلا رأيت خيالا منك في الكأس
ولا ذكرتك محزونا ولا فرحا
إلا وأنت بقلبي بين وسواسي

Wollt' ich mich gedulden doch
Herz kann fern von Herz nicht leben
Dein Geist mischte meinem sich —
Näherkommen, fern entschweben
Ich bin Du, genau wie Du
Ich bist, und mein Ziel, mein Streben

قد تصبرت وهل يصبر قلبي عن فؤادي
مازجت روحك روحي في دنو وبعاد
فأنا أنت كما أنك أني ومرادي

Welch Land war leer von Dir, daß jene,
Dich suchend, bis zum Himmel gehen?
Du siehst Sie schauen deutlich zu Dir,
Die Dich vor Blindheit doch nicht sehen.

وأي الأرض تخلو منك حتى
تعالوا يطلبونك في السماء
تراهم ينظرون إليك جهراً
وهم لا يبصرون من العماء

Dein Ort im Herzen ist das ganze Herz,
Denn Deinen Platz rührt nichts Geschaffnes an.
Mein Geist hält zwischen Knochen Dich und Haut.
Verlor ich Dich — was, meinst Du, tat ich dann?

مكانك من قلبي هو القلب كله
فليس لخلق في مكانك موضع
وحطتك روحي بين جلدي وأعظمي
فكيف تراني إن فقدتك أصنع

Es hat mein Geist gemischt sich mit dem Deinen,
Wie Wein vermischt mit klarem Wasser sich
Wenn etwas Dich berührt, rührt es auch mich an,
Denn immer bist und überall Du ich

مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني
فإذاً أنت أنا في كل حال

Ich sah meinen Herrn mit des Herzens Auge
Und sagte: „Wer bist Du?“ Er sagte: „Du“
Das Wo hat für Dich nicht Wo noch Stelle,
Im Hinblick auf Dich trifft ein Wo nicht zu
Die Vorstellung hat von Dir keine Bilder,
So daß sie erkennete: wo bist Du?
Du bist es, der alles Wo umfasset
Bis hin zum Nicht-Wo – doch wo bist Du?

رأيت ربى بعين قلبى
فقلت من أنت قال أنت
فليس للأين منك أين
وليس أين بحيث أنت
ليس للوهم منك وهم
فيعلم الوهم أين أنت
أنت الذى حُزت كل أين
بنحو لا أين فأين أنت

In meinem Herzen kreisen
alle Gedanken um Dich,
Anderes nicht spricht die Zunge
als meine Liebe zu Dir
Wenn ich nach Osten mich wende,
strahlst Du im Osten mir auf,
Wenn ich nach Westen mich wende,
stehst vor den Augen du mir.
Wenn ich nach Oben mich wende,
bist du noch höher als dies,
Wenn ich nach Unten mich wende,
bist Du das Überall hier.
Du bist, der allem den Ort gibt,
aber Du bist nicht sein Ort,
Du bist in allem das Ganze,
doch nicht vergänglich wie wir
Du bist mein Herz, mein Gewissen,
bist mein Gedanke, mein Geist,
Du bist der Rhythmus des Atmens,
Du bist der Herzknoten mir.

فما جال فى سرّى لغيرك خاطر
ولا قال إلا فى هواك لسانى
فإن رمت شرقاً أنت فى الشرق شرقه
وإن رمت غرباً أنت نصب عيانى
وإن رمت فوقاً أنت فى الفوق فوقه
وإن رمت تحتاً أنت كل مكان
وأنت محلّ الكل بل لا محلّه
وأنت بكل الكل ليس بفان
فقلبى وروحى والضمير وخاطرى
وترداد أنفاسى وعقد جنانى

Du rinnest zwischen Herzhaut und dem Herzen,
So wie die Tränen von den Lidern rinnen,
Und wohnest im Bewußtsein tief im Herzen,
So wie der Geist wohnt in den Körpern drinnen.
Nichts Regungsloses kann sich jemals regen,
Wenn Du es nicht bewegst, verborgen innen.

أنت بين الشغاف والقلب تجرى
مثل جرى الدموع من أجفانى
وتحُلّ الضمير جوف فؤادى
كحلول الأرواح فى الأبدان
ليس من ساكن تحرك إلا
أنت حركته خفى المكان.

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

اليـــد الجميــلة

بقـلم مـاكس ميـل

التقى ضابط فى جيش نابليون. أثناء الحملة الفرنسية على أسبانيا، بغجرية راح يسألها عن فن قراءة الكف الذى كانت تمارسه ومثيلاتها وكان هذا الضابط من أهل مقاطعة «آرينتيبى». وبفضل ما تعلمه من هذه الغجرية استطاع أن يلاحظ تكوين مختلف الأيادى، وأن يضع ما جمعه من ملاحظات على مر سنوات طويلة فى نظام خاص حتى إذا ما نشر بعد ذلك ما وصل إليه من نتائج قوبل باستحسان كبير لم يقف على إقليمه. ولا على باريس وحدها وعلى مر الأيام كانت ملاحظاته المتفحصة تؤكد له بعض ما سبق أن أدلت إليه معلمته الأسبانيه ومن ذلك أن أجمل الأيادى وأدقها تكثر فى آسيا تجاه القوقاز ولقد أطلق عليها «اليد الروحية» وكى يدلل على رأيه راح يروى على خلاله واقعة حدثت خلال الحروب الصليبيه، ولا زالت مسجلة فى تاريخ «جوانفيل»

أثناء حصار الملك لودفيج لمدينة دمشق تصادف أن قابل أحد قساوسة الفرنكة بين معسكرات جيشه ومشارف المدينة إمرأة تحمل فى إحدى راحتيها إناءاً به فحم يتلظى لهيبا. وفى الراحة الأخرى جرة بها ماء زلال. فاستفهم منها الراهب: «ماذا أنت فاعلة بالماء الذى فى جرتك، وبالوقدة فى فحمك؟» أجابته قائلة: «كى أحرق الجنة بالنار. وأطفىء لهيب النار بالماء. عندئذ لن يحب الناس الله فى المستقبل طلبا لثواب أو خوفا من عقاب، إنما طلبا لوجه الحب وحده.»
وعندما روى الراهب هذه الاجابة على مليكه اغتبط لها كل الاغتباط. وراح يطرى ورع تلك السيدة وتقواها التى أوحت لها بهذا الجواب.
قال ابن «آرينتيبى» مخاطبا مستمعيه: «أقص عليكم هذه الواقعة لأنى أتجاسر أن أرى فيها تأكيدا لرأيى. فلا بد أن كان لهذه السيدة أجمل يدين.»

لعل القارئ قد أدرك من تلقاء ذاته أن هذه الأقصوصة العربية لماكس مل قد أخذت عن مصادر شرقية. فهى ليست إلا شكلا جديدا للحكاية المشهورة عن رابعة العدوية ولقد ذاعت هذه الرواية فى العرب فى زمان الحروب الصليبية، وكما نعلم أن «جوانفيل» Joinville (توفى عام ١٣٠٧) وزير الملك لويس التاسع (St. Louis) — كان قد وجد حكاية رابعة أثناء إقامته فى فلسطين. فأعجب بها ونشرها فى احدى رسائله بعد عودته الى فرنسا ونعتقد إن نفس هذه الرواية المتواترة قد عرفت من قبل فى الغرب. وذلك عند رامون لول (انظر ص ٣٦) الذى كان دائب البحث عن الحب المطلق مستخدما أمثالا مستمدة من تاريخ التصوف.
أما كتاب جوانفيل فصار بدوره منبعا لكتاب آخر ألفه متصوف نصرانى يدعى كاموس Camus فى سنة ١٦٤٠:
La Caritée ou le pourtraict de la vraie charité
ويعد هذا الكتاب واحدا من أهم المساهمات الأساسية فى تدفق التوكل المطلق quiétisme فى حياة فرنسا الروحية. وكان مؤلفه قد سمى رابعة العدوية بـ Caritée، اى «محبة، مودة» وجعلها المثال الأمثل للحب الإلهى .. حتى أنه زود سفره

SSUFISMUS

SIVE

THEOSOPHIA PERSARUM PANTHEISTICA

QUAM

E MSS. BIBLIOTHECAE REGIAE BEROLINENSIS

PERSICIS, ARABICIS, TURCICIS

ERUIT ATQUE ILLUSTRAVIT

FRID. AUG. DEOFIDUS THOLUCK,

LICENT. THEOL. IN UNIVERS. LITTER. BEROL.

BEROLINI, MDCCCXXI.

IN LIBRARIA FERD. DUEMMLERI.

Textus Persicus, Arabicus, Turcicus locorum, quos latine exhibuimus, palmarium. *)

Ad caput secundum Effatum illustre sanctae Rabiae in Tesk ol Aulia cod. ms fol 33 recto.

روزی سادة درویس کُف الهی دلر
بگـرفت کحا سروم کلوخی و سنکی سرا
نو باید حوتعالی بی واسطه در دلش کُفت
اي رابعه نشندی کـه سوسی دیدار
خواست چند ذره تجلی برکوه کرد باره شد
اسحا باسی ماعن کُن*

Dictum singulare Bustamii in Tesk ol Aulia cod. ms fol 88 verso همه پرستش خود

*) Omnium dare locorum textum non fert dissertationis nostrae brevitas, neque admodum expedit sententiarum farrago mutere praecisarum. Mallem, si liceret, unum Asisium aut Dschelaleddinum integrum in lucem emittere

عنوان الكتاب الأول الذى صنف فى ألمانيا حول تاريخ التصوف الإسلامى عام ١٨٢١، ويحتوى على متون عربية وفارسية وتركية وأطروحة لاتينية لمؤلفه تولوك.

الصحيفة الأولى لكتاب تولوك فى التصوف الإسلامى، برلين ١٨٢١

برسم يصور امرأة توشت بزى كلاسيكى على طرز رى الإغريق. بينما تحمل فى إحدى راحتيها جرة وفى الأخرى مشعلة، وفوق رأسها شمس مشعشعة مدون عليها بحروف عبرانية كلمة «يهوه» التى تعنى «الله» — لأن أهل العرب لم يعلموا من الحروف الشرقية إلا العبرانية بينما لم يوجد فى ذلك العصر — بعد — من يجيد قطع الحروف العربية للمطبعة —، وهكذا صارت رابعة قديسة غربية أثناء القرن السابع عشر.

وقد نشر العالم الألمانى «تولوك» فصلا عنها فى كتابه الذى يعالج التصوف الإسلامى، المنشور عام ١٨٢١ (انظر اللوحة فى هذه الصحيفة) وذكر كذلك «المرأة المتقية رابعة» فى كتابه Blutenlese aus der islamischen Mystik (مقتطف من التصوف ١٨٢٥).

ومضى قرن بعد ذلك حتى كانت قد اهتمت بسيرتها العالمة الانجليزية، «مارجرت سميث» Margareth Smith, Rabia the Mystic and her fellow-saints 1928 كما نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه المدعو «شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية» (القاهرة ١٩٤٦) نصوصا منشورة وغير منشورة تتناول سيرتها وأقوالها.

رامون لول والعالم الإسلامي

بقلم مانوئيل وايشر

من المعلوم ان «رامون لول» (١٢٣٢ ١٣١٦) كان أحد الفلاسفة الكبار والمتصوفين العظام في أوروبا الغربية في أثناء القرون الوسطى. وكان له اليد الطولى في تطور الدراسات العربية وعلم اللاهوت معا. ولا يزال الإختصائيون في تاريخ النظريات الفلسفية في القرون الوسطى يبحثون بصدده وهم يختلفون حول تقدير العناصر العربية في نظامه الفلسفي والصوفي.

فإن تسأل من كان هذا العالم الذي تبلغ آثاره باللغة اللاتينية قرابة الستين مجلدا، وآثاره المدونة باللغة الكاتالانية (لهجة قديمة من الإسبانية) أكثر من العشرين مجلدا. فنقول ولد رامون لول عام ١٢٣٢ في جزيرة مايوركا، التي كانت تحت حكم المسلمين لمدة طويلة وقد فتحها الإسبانيون قبيل ميلاد لول. وما زالت طائفة من المسلمين واليهود تقيم هناك. والتعرف عليهم وعلى دينهم أمر سهل كان لول منسوبا إلى العائلة الحاكمة. وعاش كما عاش الفتى الغني في تلك الأيام. كان يحب الشعر وقد ألف بعض القصائد على أسلوب التروبادور Troubadour البروفانسيين، اي طرز من الغزليات في الحب العذري فلما بلغ من العمر ٣١ عاما رأى الرؤيا الصليب المصلوب عليه عيسى المسيح. وتكررت الرؤيا خمس مرات. فصار، بعد تلك الواقعة، داعيا شديد البأس للدين المسيحي. وكان مقصده الخاص دعوة إخوانه المسلمين الى هذا الدين ومع أنه لم يحصل على دراسات لاهوتية ولم يتمم دراساته في اى ميدان من العلوم. فإنه ابتدأ بالكتابة والخطابة. وألف من الرسائل ما زاد عن ٢٩٠ تأليفا. كان مقصدها الدفاع عن النصرانية وتأييدها بالبراهين المنطقية. ولكنه من الغريب أنه أخذ في هذه المجادلة الروحية عناصر اسلامية كما انه استعمل الأساليب العربية

كان لول يحب الله والمسيح، بل يعشقهما عشقا قويا. وود لو رأى بني آدم بأجمعهم يسعون في محبة الله واحترامه. وكان هذا العشق الشديد والشوق الحار مسعا لفعاليته الدائمة. ومع أنه كان في الوقت نفسه صوفيا كبيرا (ميستيك) يعرف أسرار المراقبة والمكاشفة فانه لم يلبث أن وضع تجاربه الروحية في كتبه. وقد سافر من مملكة الى أخرى، يزور الملوك والأمراء وأهل الكنيسة، يسألهم العون على تحقيق أهدافه. وكان أحد اقتراحاته التي قدمها الى رؤساء الكنيسة تأسيس أقسام لتدريس العربية والعبرانية في الجامعات الأوروبية. ولم يتحقق هذا الفكر إلا قبيل وفاته. عندما أقر المجمع الكنسي (الكونسيل) في مدينة ڤيين (Vienne) في فرنسا عام ١٣١٢ تأسيس خمسة أقسام لتدريس اللغات الشرقية في جامعات باريس واوكسفورد وبولونيا وسالمنكا والجامعة البابوية في روما.

لما كان لول في الأربعين من عمره انكشف له في حال التذكر والتفكر (ما دعاه المتصوفون القدماء «المراقبة») نظامه الفلسفي الجديد «الفن الكبير» Ars Magna الذى كان قد لقب لأجله «الدكتور المنور» Doctor Illuminatus. واشتد اشتياقه وحماسه للدعوة الدينية اثناء شيخوخته حتى أنه سافر عدة مرات الى المغرب وتونس ليدعو المسلمين الى المسيح، وسجن ورجم. الى أن اصيب سنة ١٣١٦ اصابة شديدة توفي بعدها في سفينة تجارية نصرانية قد التجأ اليها. وقد بلغ ٨٤ سنة من العمر.

ولا يمكن إدراك شخصية رامون لول وفهم نظرياته إلا إذا رأيناه على ضوء الإسلام. مع أنه أراد «إهداء» المسلمين فلا شك أن دين الإسلام وفلسفته ولا سيما تصوفه، أثر فيه تأثيرا غير قابل للإنكار فأول ما نقرأ في سيرته هو إنه ابتدأ بدراسة اللغة العربية وقبل إن استاذه كان عبدا عربيا استخدمه لمدة تسع سنوات. ولم تعجبه اللغة العربية لأول وهلة وشبهها «بأصوات الحيوانات الوحشية». ومع ذلك «سعى بكل ما فيه من شدة البأس والقوة أن يتعلم العربية ويفهم ألفاظها» ودعا الله أن «ينعم عليه ببركاته لكي يمكنه تبليغ حقيقة التثليث بالعربية بأسرع وقت ممكن» وفي الواقع تعلم العربية جيدا حتى أنه ألف أحد رسائله بالعربية وهو «كتاب التأمل في الله» Libre de Contemplació en Deu ثم ترجمه الى الكاتالانية فيما بعد. وكثيرا ما أعد الكلام في أهمية ترجمة عربية للكتب الدينية

صحيفة من النسخة الأصلية لـ«كتاب التأمل» تأليف رامون لول، وقد تم نسخه في شهر يوليو عام ١٢٨٠م، وهذه النسخة محفوظة في مكتبة أمبروسيانا في مدينة ميلانو

النصرانية التي تحتوى على الحقائق الثابتة والدلائل العقلية، فإنه كان – إن جاز القول – متكلما نصرانيا يعتقد في الدلائل العقلية والإثباتات المنطقية لحقائق الدين.

وكان رامون لول من القليلين الذين كانوا قد عرفوا الدين الإسلامي في هذه العصور، ولم ينكر ما فيه من الحقائق وإن لم يوفق الى فهم الذهنية الإسلامية فهما تاما. وبالرغم من ذلك فإنه أظهر روح التقارب وأراد أن يظهر النقاط التي يمكن فيها التفاهم بسهولة بين أصحاب الدينين النصرانية والإسلام. والدليل الأكبر لروح التقارب هذه (التي كانت شيئا عجيبا لم يسمع به من قبل في هذه القرون!) هو كتابه «الكافر والعارفون الثلاثة» Liber de Gentili et tribus sapientibus الذي ألفه قبل عام ١٢٧٧. يشير لول في هذا الكتاب (وفي كتبه الأخرى كذلك) إلى الإيمان بالله الواحد، هذا الايمان الذي يشترك فيه المسلمون واليهود والنصارى. فان «كتاب الكافر...» هو حكاية رجل وحشي لا يعرف دينا ولا نبيا على الإطلاق، وكان يكلم ثلاثة عارفين، يهوديا ومسلما ونصرانيا، وكان كل واحد منهم يوضح له أسرار إيمانه ويثبت له براهين دينه، فصار المسلم في سياق كلامه يقرأ سورة الفاتحة التي حفظها لول. وتكلم لول عن محبة المسلمين لعيسى ولمريم البتول، وإن لم يغض النظر عن الفرق بين عقيدتهم والعقيدة النصرانية. وقال: «إن المسلمين (كان يستعمل اصطلاح «السراسيون» Sarracenes) يحبون سيدتنا مريم من ناحية ولا يحبونها من ناحية أخرى. أما الناحية التي يحبونها عليها فهي أنهم يعتقدون أنها كانت بتولا قبل ولادة عيسى وبعدها وأنها حملت بكلمة الله وأن ولدها كان نبياً، ويقولون إنها كانت امرأة طاهرة ومعصومة. أما الناحية التي لا يحبون سيدتنا مريم عليها فهي أنهم ينكرون أن الولد الإلهي حل فيها وصار انسانا وإلها معا لفداء العالم...» وكان لول قد اعترف أن المسلمين انكروا وفاة عيسى على الصليب لاحترامهم لطبيعته الإنسانية.

ولم يكن رامون لول يسعى في الدعوة الدينية فحسب، بل كان يدرس كثيرا في الفلسفة الإسلامية. قيل إنه اطلع على آثار ابن سينا والفارابي بالعربية، ولا شك أنه درس

Foto Amer

«شجرة الصفات» عن «كتاب التأمل» لرامون لول، مطبوع في مايوركا عام ١٧٤٨

«تهافت الفلاسفة» للإمام الغزالي. حتى أنه ترجم رسالة الغزالي الشهيرة «مقاصد الفلاسفة» في نظم كاتالاني
وجدير بالذكر أنه استعمل براهين الغزالي المنطقية ضد الفلاسفة لتخريب «الفلسفة العربية»، أي فلسفة ابن رشد التي انتشرت في تلك الأعوام في أوروبا الغربية. وهكذا صار أن المفكر الصوفي المسلم والمفكر الصوفي النصراني كانا يستعملان عين الطريقة في تأييد بناء الدين ضد الفلاسفة الذين - على ما ظن أهل الدين - قصدوا تخريب أساس النصرانية والإسلام كما قال في «كتاب العاشق والمعشوق»:
«دافع العاشق عن معشوقه ضد الذين ادعوا أن العالم أزلي أبدي ...» أي الفلاسفة وكان من الممكن تخصيص مقالة كاملة لهذه المناظرات الفلسفية بين الغزالي ولول ومعاصريه من الفلاسفة العربيين. ولكننا نرجح فكرة تأثير التصوف الإسلامي على رامون لول على فكرة أن ذلك كان بحثا فلسفيا محضا.

لقد ادعى المستشرقون الإسبانيون (ومنهم اسين بالاسيوس وريبه را) انه كان «صوفيا نصرانيا» وانه اتخذ ما اتخذ من افكار ابن عربي. وقال آخرون، ورئيسهم بروبست Probst إن العبارات الإسلامية والأشكال الشرقية في تأليفات لول ليست إلا نوعا من الحيلة يقصد بها الداعي النصراني جذب اهتمام المسلمين. وادعى بروبست أن رامون لول لم يتعلم العربية الفصحى بل اللهجة المغربية فقط - وهذا بعيد عن الحقيقة. وقد ذكرنا فيما سبق أنه ترجم «مقاصد الفلاسفة» الى الكاتالانية. ونظن أن افكار أبي حامد الغزالي الصوفية كذلك لعبت دورا مهما في تشكيل نظرياته الصوفية (وقد أشارت الأستاذة انا ماري شيمل في مقالة لها في سنة ١٩٥١ الى أن تأثير الغزالي على لول أكبر من تأثير ابن عربي الذي يتميز نظامه الصوفي وفكرة وحدة الوجود عنده تميزا بينا عن نظام لول الصوفي) وكل من يقرأ صحيفة من تأليفاته الصوفية يجد فيها من الرموز والعبارات ما يشبه البلاغة العربية وإن كان من الصعب إثبات كل واحدة من التأثيرات العربية او إرجاع كل واحدة من التعابير الى منبع عربي معين.

وإذا رجعنا الى «كتاب التأمل في الله» نجد لول يعترف فيه بكلمات واضحة، بأن أسلوب الدعاء الذي يدعوه Oración intellectual «الدعاء الذهني» او «المناجاة» (نوع من الذكر الخفي) مأخوذ عن نماذج اسلامية، وقال:
«من أراد أن يتبنى في الدعاء الذهني وأسلوبه يستطيع التوجه اليه بواسطة الطرز الأخلاقي الذي يسمى بالعربية «رمزا» (كذا، أي rams، في الأصل!) وهو نوع من الأخلاق والإستعارة والايماء التوضيحي، المتشكل من الحساسية والذهنية لكي يتشكل بواسطة هذه الحساسية الميل إلى مناولة الدرجات الأخلاقية التي يستطيع المرء بواسطتها الوصول الى الذهنية البسيطة التي هي لله الجليل، فبهذا الإدراك يستطيع الخاطر أن يذكر ويستطيع السمع أن يستمع وتستطيع الإرادة أن تحب عبادة الذات الإلهية وطبيعتها البسيطة وتأملها بدون تشويش من طرف المخلوق» أي أن الرموز الحسية توقظ في اللاوعي شوقا لإدراك الدرجات العليا الواعية ثم تنتهي الى المحبة الإلهية.

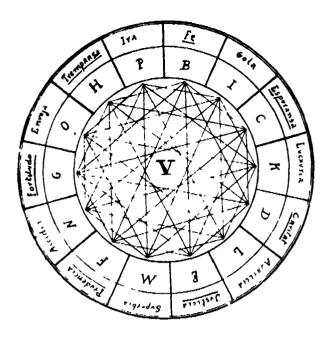
ولرامون لول كتب معدودة في التصوف. منها «كتاب التأمل» المذكور، و«فن التأمل، Ars contemplativa»، و«شجرة فلسفة المحبة»، وكذلك الحكاية الدينية «بلانقورنا Blanquerna»، وهي سيرة خيالية لأحد الأولياء النصرانيين. أما تأليفه الأهم في ميدان الحب الالهي فهو مجموعة من الأمثال والكلمات الصوفية في أواخر الحكاية المذكورة، أي «بلانقورنا»، سماها «كتاب العاشق والمعشوق». ولا يوجد في آثاره العديدة كتاب أحلى أسلوبا وأعمق معنى من هذه المجموعة الصغيرة التي تحتوي على ٣٦٦ عبارة بعدد ايام السنة. ومما يدل على اهميتها أنها قد صدرت لمتنها الكاتالاني الأصلي تراجم كثيرة إلى سائر اللغات الأوروبية في أثناء السنوات الأخيرة. وتمتاز هذه الرسالة بما افادت

عنه من حرارة العشق الإلهي باستعمال الرموز الصوفية الجاذبة، ونشاهد من هذه الرسالة أن رامون لول كان فى الواقع أول المتصوفين الكبار النصرانيين فى اسبانيا، ولم يعقبه أحد إلا بعد ثلاثة عصور، ومن هؤلاء القديسة تيريزا والقديس خوان ده لا كروز. ولسنا ندرى أكان المؤلف قد عرف أهمية كتابه المذكور أم لا، ومن الممكن أنه اعتبره مهما حدا، لأنه علقه كالباب التاسع والتسعين لكتاب «بلانقورنا» ولم ينشره كرسالة مستقلة، ولسنا ندرى كذلك هل ألف هذه الرسالة قبل تدوين حكاية «بلانقورنا» أو بعدها، ولكن جواب هذا السؤال لا قيمة له لإيضاح المنابع الإسلامية التى لا شك فى أن المؤلف استقى منها الكثير من رموزه وايماءاته كما أن كتاب «بلانقورنا» نفسه يحتوى على اشارات عديدة الى عادات إسلامية، ولكن الحجة الواضحة للتأثير الإسلامى هى ختام كتاب «بلانقورنا» وابتداء كتاب العاشق والمعشوق، حيث قال المؤلف:

«ولما تفكر بلانقورنا على هذا الطرز وقع فى خاطره أن أحد المسلمين كان قد حكاه أنه يوجد فى المسلمين قوم خواص من أهل الدين وأنه يوجد فيهم من يقال له «صوفى» (كذا فى الاصل!)، ولهؤلاء القوم كلمات العشق وأمثال قصيرة تلهم الناس بالتقوى العظيمة، وهى عبارات محتاجة إلى التشرح والتأمل، ويزداد بهذه الإيضاحات الإدراك وكلما ازداد الإدراك وارتفع ارداد وارتفع كذلك الشوق الى العبادة والتأمل.»

وعلى الرغم من هذا النص الصريح يظن المترجمون، ومنهم لودفيج كلايبر، الذى ترجم هذه الرسالة الى الألمانية «أنه لا يوجد إلا تأثير ظاهر اى من حيث الشكل وليس من حيث المعنى.»

لا شك فى أن هذا التأثير الظاهرى موجود، فإن كتاب العاشق والمعشوق مجموعة «شطحيات»، كما نعثر على مثلها فى تاريخ التصوف، وقل بالأحرى فى تاريخ الأدب الإسلامى على الإطلاق، من أيام الحارث المحاسبى إلى يومنا هذا. وأغلب الظن أن رامون لول كان يطلع على بعض الرسائل الصوفية — ولعله اطلع على كتاب «إحياء علوم الدين» عندما اشتغل بتأليفات الإمام الغزالى — أو أنه لاقى بعض المتصوفين فى المغرب او فى تونس (موطن الطريقة الشادلية)، وأخذ منهم أحاديث وروايات شتى. وكانت بعض الأحاديث النبوية والروايات الصوفية قد ترجمت إلى اللاتينية من قبل.

أما لول فاتخذ هذه الشطحيات أو قسما منها، وعبر بتعابيرها عن تجاربه الشخصية، وأحيانا بدل رمزا او معنى عبارة

تصوير العلاقات بين الصفات، عن «كتاب التأمل» لرامون لول، مطبوع فى مايوركا عام ١٧٤٨

يتفق والنظرية النصرانية، وإن كان المعشوق مظهر الجلال والجبروت فى التصوف القديم. فإن لول قد اظهر الجمال والرحمة اللذين يتجلى منهما البارى تعالى. وهذا ما فعل لول كذلك بعناصر الأسلوب الشعرى الذى اتخذه من الشعر اللاطى العرامى واستعمله فى رسالته، وإن وجدنا فى رسالته هذه تعابير مثل «سجن المحبة» و «فراش المحبة» و «مفتاح المحبة»، فإن هذه التعابير كانت مستعملة عند الشعراء غير الصوفيين وقد أعطاها لول معنى جديدا دينيا.

نعتقد أن هذه الجواهر الدينية التى ينثرها «الصوفى النصرانى» فى رسالته هذه كانت أثمار تجاربه الصوفية الشخصية، وإن عبر عنها بالرموز المستعارة من المتصوفين العربيين، ولكن الحقيقة النفسانية هى أن بعض التجارب الدينية المأخوذة من منابع أجنبية تؤثر فى روح الإنسان وتبدل طرق تعبيره، وحتى نظامه الفكرى الى حد ما، وقد كان رامون لول مثالا أعلى لهذه القوة المبدلة التى تبدو من تجارب المسلمين المتصوفين وشطحياتهم، وإن تسأل كيف صار ذلك وما زال لول داعيا الى المسيحية، فنقول: كان مؤلفنا هذا قد انتسب بعد أن ترك الدنيا الى الطريقة الفرانسيسكانية كمحب، اى أنه لم يعش كراهب، بل اقتنع باجراء الوظائف اللازمة لأهل الدنيا المتعلقين بالطريقة من المحبة والشفقة والفقر. ومن يعرف روح الطريقة الفرانسيسكانية قد يعرف أيضا أن مؤسس هذه

الطريقة كان يعيش فى فقر تام ومحبة شاملة — شاملة على الإنسان و«اخوانه الصغار» اى الحيوانات والنباتات — وأن غايته الوحيدة كانت «تقليد المسيح» فى فقره ومحبته (ومن المعلوم أن عيسى عليه السلام هو فى التصوف النموذج الأعلى للفقر ولمحبة الله الدائمة...). وكان القديس فرانسيس المذكور، مادارت أفكاره وقلبه لمدة ثانية واحدة عن التفكر فى المسيح المصلوب. حتى أنه اصيب جراح مثلما أصيب المسيح ومن الطبيعى أن المنتسبين الى هذه الطريقة الفرانسيسكانية، قد تعمقوا فى هذا النوع من التصوف المركز تماما فى شخصية عيسى وآلامه أما رامون لول فإنه سعى فى حياته الى تطبيق المعنى السامى للمحبة. فلم يتكلم فى رسالته الصوفية بالأسلوب المعتاد عند أهل طريقته. بل أن طرز تأمله أقرب إلى الطريق الإسلامى مما هو إلى الطريق الفرانسيسكى فإن الله تعالى. فى رسالته هذه. هو الكمال. الجليل. النور السرمدى. المحبوب. وأحب لول أن يتكلم عن صفات ربه المحبوب، واحدة بعد الأخرى. على ما ذكره المتصوفون فى ذكرهم وواردتهم أما العشق، فهو الرابطة بين الله والعاشق. هو النقطة المركزية الشاملة على حياة الإنسان بأجمعها. وينتهى هذا العشق فى نهايته، الى الوصال المرغوب فيه ولكن لم يعتقد لول بوحدة الوجود. وليس هذا الوصال «اتحادا ذاتيا» او «حلولا» بل لا تزال شخصية العاشق تبقى (ولعل هذا الحال ما يسميه الصوفيون «الصحو الثانى»). لا يفنى فى الذات الإلهية كما تفنى القطرة فى البحر. يشبه هذه النظرية التصوف الكلاسيكى، اى انه «تصوف شهودى» لا «تصوف وجودى». ونستدل من هنا أن لول لم يتأثر بأفكار ابن عربى بل بأفكار الغزالى والقشيرى. وتقليد التصوف البغدادى وكما ان الصوفيين فى الطبقة الرابعة والخامسة، عبروا عن محبتهم وشوقهم بعبارات عذبة وأبيات جميلة ورموز شفافة (على ما نقرأ فى «كتاب اللمع» للسراج. او «كتاب التعرف» للكلاباذى. او الرسالة القشيرية. وغيرها). عبر رامون لول. هو ايضا. عن شوقه وأنسه ومودته برموز رائعة عجيبة، ولذلك يلقب هذا «الدكتور المنور» «بغواص أسرار روحه». وكم من لؤلؤ أخرج لول من اعماق قلبه!

فلنقيس فيما يلى بعض كلمات لول بشطحات الصوفية وعباراتهم. وكم من المتصوفين قالوا — على ما قال لول

«متى سيفتخر العاشق أن يموت دون معشوقه، ومتى يشاهد المعشوق أن العاشق يفنى لأجل عشقه!» ونذكر روايات نبى عذرا الذين ماتوا على ما يروى من العشق. على ما جاء فى الحديث. «من عشق وعف ومات فقد مات شهيدا». وهذا هو العشق الذى ترنم فيه الحلاج. سائلا أصدقاءه أن يقتلوه لأجل الله:

اقتلونى يا ثقاتى إن فى قتلى حياتى ...

فقال لول «سئل العاشق أين كان العشق أقوى وأكبر. أفى العاشق الذى فى قيد الحياة أم فى العاشق الذى يموت».

فأجاب «فى العاشق الذى يموت» فسئل «لماذا؟» فقال. «لأنه لا يمكن ازدياده فى العاشق الذى يموت بل يمكن ازدياده فى العاشق ما دام حيا»

ومن السهل أن نعد عددا كبيرا من أشعار صوفية بمختلف اللغات التى عبر بها الشعراء الصوفيون عن اشتياقهم للموت فى سبيل الله أو فى سبيل المعشوق

أما تعبير «العاشق والمعشوق» فمأخوذ عن تقاليد صوفية، وعلمنا أن عبارة «حب» «محبة» كانت تستعمل فى طائفة الصوفية منذ ايام رابعة العدوية. وإن خالف أهل السنة والكلام هذا التعبير فانهم ظنوا أن نسبة الإنسان العبد الى ربه لا يجوز التعبير عنها بكلمة «محبة» بل بكلمة «طاعة» فقط أما المتصوفون فوجدوا البرهان القاطع لهم فى الآية القرآنية «يحبهم ويحبونه» ولم يستعملوا كلمة «عشق». ولا اباحوا باستعمالها إلا بعد القرن الرابع للهجرة. ولكن لم تعمم هذه الكلمة فى المعنى الدينى فى العالم العربى. أما فى التصوف الإيرانى الذى انتشر بعد القرن الرابع خاصة والذى يندر جمال أدبه وشعرية إفاداته فحدد هذه الكلمات، اى «عاشق، معشوق، عشق» فى النظم والنثر الصوفى. ونادرا ما استعملوا كلمة «محبة». ومن أهم التأليفات فى تاريخ الأدب الصوفى باللغة الفارسية كتاب صغير الحجم، دونه أحمد الغزالى أخو الإمام الغزالى. وسماه «سوانح». وهذه الرسالة المكتوبة حوالى سنة ١١١٠، شبيهة جدا فى شكلها الظاهر وفى محتوياتها لكتاب لول المذكور، ومن الممكن أن المؤلفين الاثنين استسقيا من منبع واحد، اى من نظريات ابن سينا فى العشق. وهو يتكلم عن العناصر الثلاثة، اى العاشق والعشق والمعشوق. كما يتكلم عنها أحمد الغزالى ورامون لول. وقال لول فى هذه العناصر الثلاثة «يطير المعشوق فى اعلى الاعالى فوق العشق. ويسكن العاشق فى اسفل الأسافل تحت العشق. والعشق الذى فى الوسط ينزل المعشوق الى العاشق، ويرفع العاشق الى المعشوق. ويحيى العشق ويبتدئ من هذا النزول والارتفاع...» وكثيرا ما استعمل لول رمز المرآة. وهو رمز محبوب ومقبول عند الصوفيين. شعراء كانوا أم فلاسفة وقال (وتكاد

هده الجملة أن تكون ترجمة لجملة فى كتاب «سوانح»)
«بطر العاشق الى بفسه لكي يكون مرآة يرى فيها معشوقه، ونظر الى معشوقه لكي يكون هو مرآة يرى فيها نفسه. ولا ندرى إلى أى المرآتين كانت روحه أقرب.»

اما الشطحيات التالية فهى مأخودة، على ما نعتقد، عن «كتاب المحبة» من «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالى.

ويقول لول فيها

«أقام العاشق تحت ظلال شجرة جميلة، فمر به الناس يسألونه لمادا كان وحيدا. فقال العاشق أنه وحيد مند رآهم وسمعهم اما من قبل فكان غير وحيد عندما داق أنس معشوقه»

وكلمة أخرى:

«قال العاشق. من لا يخاف معشوقى فعليه ان يخاف الأشياء كلها. ومن خاف معشوقى فله جرأة وجسارة فى كل شىء»

وقد سبق دكر تأثير الغزالى على منطق رامون لول وفلسفته ولربما يكون الداعى النصرانى قد تأثر بشطرياته الصوفية من نواح كثيرة. ولكنا مع الأسف لما نعثر على المنابع العربية الأصلية لأفكار لول لأنه لم توجد حتى الآن مخطوطة عربية لبعض رسائل الفيلسوف الصوفى، ومن الممكن أن يعثر أحد على بعض المخطوطات العربية فيما بين المخطوطات العربية غير المفهرسة بالزيتونة بتونس. لأن لول كان قد أقام فى تونس عدة مرات. وناظر الفقهاء هناك وناقشهم. ولعله ترك معهم رسالة له او رسائل باللغة العربية والله اعلم. ونعرف أنه ألف ٢٩٢ مؤلفا. ولم يعثر منها حتى الآن إلا على ٢٥٦.

نادرا ما نقرأ فى «كتاب العاشق والمعشوق» ملفوظات تشبه ملفوظات ابن الفارض او حتى ابن العربى. وهنا مثال لهذا النوع. «يا معشوق -- هكذا قال العاشق -- أنا داهب اليك وذاهب فيك فأنك تدعونى. أنا آت لأراقب فى مراقبتك، وأنا فى فضيلتك. وأنا آت اليك بفضيلتك إلىّ، آخذ منها فضيلتى أسلم عليك بسلامك الذى هو سلامى فى سلامك والذى انتظر منه السلامة الأبدية والبركة السرمدية.»

ما اشبه ذلك ببيت ابن الفارض فى التائية الكبرى

فإن دُعيت كنت المجيب وإن اكن
منادى أجابت من دعانى ولبّت
وإن نطقت كنتُ المناجى كذاك إن
قصصت حديثا إنما هى قصت

وهذا حس ترنم به الكثير من المتصوفين فى القرون الوسطى. وتكلم رامون لول فى أحد ملفوظاته عن العشق الباحث الطالب وقال: «قام العاشق فى الصباح يذهب ليبحث عن معشوقه. ولاقى قوما فى الطريق وسألهم أرأيتم معشوقى، فأجابوه. فى أى ساعة غاب معشوقك عن نظرك؟ فأجابهم العاشق قائلا مند رأيت معشوقى فى أفكارى لم يكن غائبا عن العين الحسية فان الظواهر كلها تظهر لى معشوقى.»

نجد هذا النوع من التعابير فى نشيد الأناشيد، وقد عبر عن تجربة مشابهة دو النون المصرى الدى رأى تجلى ربه فى كل زمزمة ماء وفى صوت الرعد وفى ترنم الطيور، ولله در ابن الفارض الذى قال فى جيميته:

تراه ان غاب عنى كل جارحة
فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا
تألفا بين ألحان من الهزج
وفى مسارح غزلان الخمائل فى
برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على
بساط نور من الأزهار منتسج
وفى مساحب أديال النسيم إذا
أهدى الى سحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفا
ريق المدامة فى مستنزه فرج

واستعمل الشعراء الصوفيون هذا الموتيف فى حكاية مجنون وليلى. فإنه لما بلغ عشق مجنون نهايته نظر فى نفسه ليلى ولا فرق بينه وبينها. وهى كل شئ له.

دكر رامون لول فى ملفوظة ١٤٧، أن الله خلق الليل لكى يتهجد العاشق ويقضى الليل فى مشاهدة جلال معشوقه وجماله. وقال فى فقرة أخرى إن المعشوق اشتكى من الناس الذين خلقهم، «فإن فى ألف ناس لا يحبه ولا يخافه إلا مئة، وفى هده المئة يخافه تسعون لأجل العقوبة ويحبه عشرة لأجل الثواب. ولا يكاد أن يوجد أحد يحبه لأجل لطفه وجلاله »

وكل من درس تاريخ التصوف دكر فى هاتين الملفوظتين روايات رابعة العدوية، وهى التى كانت قد عبرت لأول مرة عن الله كمحبوب، داعية له بأصوات الشوق، مسلمة اليه تسليما تاما لا خوف فيه ولا رجاء. وعسى أنها الأولى لاستعمال كلمة «حب» كى تدل على العلاقة الباطنة بين الله والعبد، هذا العبد الذى يقضى حياته فى العبادة والتهجد والمناجاة السرية. وقد ميزت رابعة العدوية (المتوفاة

عام ٨٠١) — على ما أثبتته مارجارت سميث فى كتابها القيم عن هذه المتصوفة — بين حبين، حب ناقص لا يزال يقصد ثوابا او يطلب رضى الله. وحب كامل خالص لا يريد الا الله ولا يعبده الا لجماله الأبدى. واشهر رواية حكيت عنها هى أنها تمشت فى بعض الأزقة فى مدينة البصرة، وفى يدها شعلة وفى يدها الأخرى جرة. وأجابت لمن سأل عن معنى هذا الفعل الغريب قائلة هذا لأحرق الجنة وأصب ماءا فى جهنم حتى لا يعبد الله أحد رجاءا لجنته وخوفا من جهنمه بل يعبدون لأجل جماله السرمدى » وقالت وهى تتكلم مع أحد كبار العلماء وقيل أنه الحسن البصرى واكن ذلك محال لأنه مات قبل ولادتها «ليس بصادق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاه » وكثيرا ما تكلمت فى الرضى اى «هذا الحال الذى يسر فيه العبد بالبلاء كما يسر بالنعمه »

هذه المحبة الخالصه التى امتازت بها رابعه. هى عين المحبة التى أحس بها لول. وقال أحد الإخصائيين فى الدراسات الفرانسيسكية وبالخصوص «المستيك» اللولى باحثا عن ملفوظته ٢١٨ السابق ذكره «ومعنى ذلك أن العشق الميستيكى لا يجوز أن يلهمه خوفا من عذاب جهنم ولا رجاءا لنعم الجنة. بل يلهمه ذكر كمال الله تعالى. لا غير إن هذا الفكر الجليل الذى انتشر بين الخلق بواسطة كتاب «تقليد المسيح» ورسائل القديسه تريزا. نجد له تعبيرا كاملا فى نظريات لول ونظامه الصوفى » بل أننا كذا نقول بصدده المستشرق نجده ايضا حوالى ٤٠٠ عام قبل لول فى كلمات رابعة المتصوفة المسلمة المحبة

ومن الممكن أن نعقب ارتباط لول بالتصوف ومراتب الطريقة الصوفية فى عدد كبير من ملفوظاته. عندما يذكر حضور المعشوق وغيبته «سألوا العاشق ما هى الظلمة العظمى فقال غيبة معشوقى وسألوه ما هو النور الاعظم فقال حضور معشوقى » او أنه يذكر الأنس والوحشة. اى أن أنس المعشوق يقصى وحشة من المخلوق. وأن القلب الذى لا يذكر الا معشوقه فى وحدته الطاهرة يذوق أنس المعشوق ... او أن يرى المعرفة والمحبة كقوتين متعاونتين فى خدمة العشق.

وقد تكلم الصوفيون فى الدرجات والمقامات والأحوال. ورتبوها أدق الترتيب — كما فعل ذلك المتصوفون النصارى كذلك — أما الدرجات الثلاث الأكثر أهمية هى المودة والعشق والبلاء. وقبول البلاء والآلام هو الدرجة العليا عند كبار المتصوفين الذين يشتاقون الى الدخول فى أعماق الألوهية والاستسقاء من ينابيع الحياة الإلهية، مهم قد فهموا أنه لا هاديا الى هذه الغاية إلا العشق، هذا العشق الذى يزداد ويقوى ويعلو كلما ازداد البلاء والعذاب، وأحبوا البلاء ورأوا فيه التعبير الأسمى للإرادة الإلهية التى قبلوها بيد السرور وبالشكر. نرى هذا الدور المركزى للبلاء فى بعض كلمات رابعة. ولكن عبر عنه الحلاج بافصح كلام وختم على اعتقاده بأن «البلاء بالله تعالى والعافية من الله تعالى» بموته على الصليب كما قد دعا ربه قائلا

أريدك ولا أريدك للثواب
ولكنى أريدك للعقاب
فكل مآربى قد نلت منها
سوى ملذود وجدى بالعذاب

او كما قال.

اذا ذكرتك كاد الشوق يقلقنى
وغفلتى عنك أحزان وأوجاع
وصار كلى قلوبا فيك داعية
للسقم فيها وللآلام إسراع

إن هذا الدعاء معكوس فى ملفوظات رامون لول مرارا عديدة يسأل الله الزيادة فى البلاء والعذاب لكى يزداد عشقه وشوقه ومحبته ويقترب بذلك من معشوقه ويدنو منه «قال العاشق يا طير مترنم بغناء العشق، قل لمعشوقى لماذا يبتليني بعشقه وقد جفاني عنده؟» فأجابه الطير قائلا: إن لا تحمل بلاء العشق كيف وبما تعشق معشوقك؟»

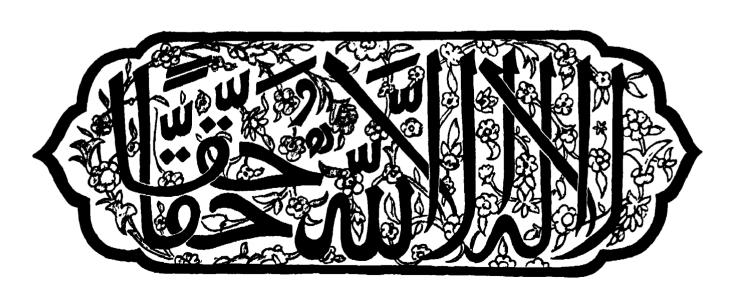
وادعى ان المرء يعرف المعشوق بعشقه ويعرف العاشق بدموعه وآلامه وبلاياه..

وبظن لو ترجمنا «كتاب العاشق والمعشوق» بكامله الى العربية لاستطعنا إثبات تأثره بكلام المتصوفين المسلمين بوضوح تام. وهنا نكتفى بذكر مسألتين تدلان على هذه الرابطة الروحانية. وهى مسألة «الذكر» ومسألة «الأسماء الحسنى»

قال لول فى ملفوظته ٢١٩ «أثنى العاشق على معشوقه وقال أنه موجود وراء الحدود كلها لأنه كان حيث لا ينتهى اليه الإنسان. وقال كذلك عندما سئل اين كان معشوقه، هو موجود بل لا يعرف أين. ولكنه عرف أن معشوقه كان مقيما فى ذكره.» وهنا بلا شك إشارة الى ذكر الصوفيين الذى يشير اليه ايضا فى هذه الفقرة. «تمشى العاشق فى بعض المدن يترنم عن معشوقه كأنه مجنون، فسأله الناس هل فقدت عقلك، فأجاب قائلا: قد سلب معشوقى إرادتى، وقد أعطيته عقلى، فما بقى عندى إلا الذكر الذى أذكر به معشوقى »

اما ملفوظته التالية فربما كانت مأخوذة مباشرة عن أحد الكتب الصوفية ى الذكر: «قال العاشق الى الناس. من ذكر معشوقى نسى ى ذكره كل ما سواه، ومن نسى كل شئ ليذكر معشوقى، وفيه معشوقى ى كل شئ ويعطيه قسمته فى كل شئ.»
وفى ملفوظات أخرى أفاد لول عن أوجه شتى لهذا الذكر ودرجاته وتجاربه الخاصة.
اما المسألة الثانية هى مسألة الأسماء الحسنى. قال لول فى ملفوظته ٩٠. «قال العاشق للمعشوق إنه جاء الى قلبه وبدى لعينيه بطرق كثيرة، وإنه ذكر اسمه الجليل بكلمات كثيرة ...» وهنا إشارة الى رسالة ألفها لول حوالى عام ١٢٨٥ ى روما وسماها «كتاب أسماء الله المئة». وإن كان لول قصد بهذه الرسالة المباحثة مع المسلمين «لأنهم اعتقدوا أن فى القرآن يوجد ٩٩ اسما لله، ومن عرف اسمه المائة قد عرف كل شىء.» وأراد الإثبات أنه عرف اسم الله الأعظم وأصبح لذلك جديرا بأن «يهدى» المسلمين. ونستدل من هذه الرسالة أن لول، وإن كان قد استفاد من الأسماء الحسنى للدفاع عن المسيحية، فانه قد تأثر بهذه الأسماء، فان أهل الإلهيات المسيحية لا يتعمقون فى بحث صفات الله او أسماءه بل هم يكتفون بالبحث عنها ى رسالة واحدة أصلية فقط. وهى رسالة «فى الله الواحد» De Deo Uno. أما فى الإسلام فيعرف كل واحد أهمية البحث عن الصفات الإلهية وأهمية الأسماء الحسنى ى الكلام (حتى أننا نجد هذا البحث فى عقائد العلماء المحدثين مثلا عقائد حسن البنا) وفى التصوف وفى الذكر والمناجاة.
أما رامون لول فاتخذ قسما من الأسماء الحسنى المعروفة وابتدع أسماء أخرى موافقة لعقيدة التثليث، ومع ذلك لولا أنه عرف الأسماء الحسنى جيدا وأحبها واعترف بقوتها الروحية لما اختارها وألف كتابا فيها.

ومن الجدير بالذكر أن المتصوف الفيلسوف النصرانى لم يذكر فى «كتاب العاشق والمعشوق» مسائل مربوطة بالتثليث وحلول المسيح فى الجسم البشرى وموته على الصليب إلا نادرا جدا وفى رموز مبهمة. ولكنه اذا ما ذكر معشوقه الالهى سبح بصفاته الجليلة وأثنى على جلاله وجماله على ما أثنى عليه الصوفى المتقى.

لم ندخل فى بحث نظريات لول الفلسفية الغربية ولا فى بقية رسائله، بل ونظن او قل بالأحرى لا نشك أن التأثير الإسلامى على هذا العالم المتبحر العارف كان عميقا كل العمق. كانت علاقته بالإسلام والمسلمين ذات وجهين، إيجابية وسلبية، وقد شدد أكثر الباحثين فعاليته السلبية للإسلام وأهملوا علاقته بالتصوف الإسلامى الذى استسقى منه ما نظنه نحن المحدثون أهم بكثير من بحوثه الفلسفية او دوره كداع مسيحى: وذلك فكره عن المحبة السامية التى تقوى بذكر الله الدائم وتزداد عند ازدياد البلاء.

تعريب: انا مارى شيمل

[illegible] (١٩٠٠) نشكر مجلة Das Kunstwerk التي تفضلت بإعارتنا كليشيه هذه اللوحة

آن راز که در سینه نهان است نه وعظ است
بردار توان گفت و به منبر نتوان گفت

Das Geheimnis, das mein Herz birgt —
keine Predigt wird es sein·
Auf dem Galgen kannst du's sagen —
aber auf der Kanzel? Nein!

Ghalib (st. 1869 in Dehli)

السر الذى يخفى فى الصدر ليس بعظة :
لاتمشى به وأنت على منبر
لكن من فوق مشنقتك !

غالب (المتوفى ١٨٦٩ ، بدلهى)

GEBETE ISLAMISCHER MYSTIKER

Dhu'n-Nun al-Misri sprach:

O mein Gott, mache unsere Augen zu Springbrunnen durch die Tränen, und unsere Brüste gefüllt mit Ermahnungen und brennender Pein; mache unsere Herzen zu Tauchern in der Woge des Anpochens an die Pforten der Himmel, umherirrend durch die Furcht vor Dir in den Wüsten und weiten Gefilden, öffne unseren Blicken ein Tor zu Deiner Erkenntnis und unserer Erkenntnis Verständnisse zu dem Blick auf das Licht Deiner Weisheit, o Du Geliebter der Herzen der schmerzlich Erregten und Endziel der Wünsche der Wünschenden!

Yahya ibn Mu'adh ar-Razi sprach:

Mein Gott, ich rufe zu Dir mit der Zunge meiner Hoffnung, wenn die Zunge meines Werkes verstummt.

O mein Gott, wenn Du mich errettest, so errettest Du mich durch Deine Vergebung, und wenn Du mich strafst, so strafst Du mich durch Deine Gerechtigkeit. Ich bin es zufrieden, denn Du bist mein Herr und ich Dein Sklave. Mein Gott, Du weißt, daß ich das Höllenfeuer nicht ertragen kann, und ich weiß, daß ich nicht gut genug für das Paradies bin — was gibt es da für einen Ausweg als Deine Vergebung?

من دعاوات المتصوفين

قال ذوالنون المصرى :

أللهم اجعل العيون مما موارات بالعبرات ، والصدور منا محشوة بالعبر والحرقات ، واجعل قلوبنا غواصة فى موج قرع ابواب السموات ، تايهة من خوفك فى الوادى والفلوات ، افتح لأبصارنا باباً الى معرفتك ولمعرفتنا أفهاما الى النظر فى نور حكمتك يا حبيب قلوب الوالهين ومنتهى رغبة الراغبين.

قال يحيى بن معاذ الرازى :

إلهى أدعوك بلسان أملى حين كل لسان عملى

اللهم إن نجيتنى نجيتنى بعفوك وإن عذبتنى عذبتنى بعدلك رضيت ما بى لأنك ربى وأنا عبدك.

إلهى أنت تعلم أنى لا أقوى على النار وأنا أعلم أنى لا أصلح للجنة فما الحيلة الا عفوك.

Mein Gott und mein Herr und mein Meister und meine Genüge unter allen Dingen – ich habe mein Selbst durch Sünden verloren, gib es mir durch die Reue zurück. Du weißt, daß der Großmütige unter Deinen Dienern dem verzeiht, der ihm Unrecht getan hat; ich habe unrecht gegen mich selbst gehandelt, Du aber bist der Großmütigste der Großmütigen – so verzeih mir denn!

إلهي وسيدي ومولاي ومن جميع الأشياء معاذي. ضيعت نفسي بالذنوب فردها علي بالتوبة. أنت تعلم أن الكريم من عبادك يعفو عمن ظلمه وقد ظلمت نفسي وأنت أكرم الأكرمين فاعف عني

al-Halladsch sagte

O Du, der mich mit Seiner Liebe berauscht hat, und mich in den Feldern Seiner Nähe verwirrt gemacht hat, Du bist es, der durch die Vorzeitlichkeit isoliert ist, der allein ist auf dem Throne der Wahrhaftigkeit. Daß Du Dich dort aufhältst, geschieht durch Gerechtigkeit, nicht durch Gleichmäßigkeit, Deine Ferne geschieht durch Verhüllung, nicht ein Zurückziehen. Deine Gegenwart geschieht durch Kennen, nicht durch Verändern des Platzes, Deine Abwesenheit geschieht durch Sich-Verschleiern, nicht durch Abreisen.
Nichts ist über Dir, daß es Dich beschatten konnte, nichts unter Dir, daß es Dich heben konnte, nichts vor Dir, daß es Dich begrenzen konnte, nichts hinter Dir, daß es Dich erreichen konnte.
Ich bitte Dich bei der Ehre dieser Gräber, die Du angenommen hast, und der Stufen, die von mir gesucht werden, daß Du mich nicht mir zurückgibst, nachdem Du mich mir entrissen hast, und mich mein Selbst nicht wiedersehen läßt, nachdem Du es vor mir verhüllt hast. Vermehre meine Feinde in Deinem Lande, und diejenigen Deiner Diener, die es unternehmen, mich zu töten.

قال الحلاج

يا من أسكرني بحبه. وحيرني في ميادين قربه. أنت المنفرد بالقدم. والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق. قيامك بالعدل لا بالاعتدال. وبعدك بالعزل لا بالاعتزال. وحضورك بالعلم لا بالانتقال. وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال

ولا شيء فوقك فيظلك. ولا شيء تحتك فيقلك. ولا أمامك شيء فيحدك. ولا وراءك شيء فيدركك

أسألك بحرمة هذه الترب المقبولة والمراتب المسئولة. أن لا تردني إلي بعد ما اختطفتني مني. ولا ترني نفسي بعد ما حجبتها عني. وأكثر أعدائي في بلادك. والقائمين لقتلي من عبادك.

Einer sprach

Mein Gott, ich rufe Dich in der Menge, wie man einen Herren anruft, und ich rufe Dich in der Einsamkeit, wie man einen Geliebten anruft.

قال بعضهم

إلهي أدعوك في الملأ كما تدعى الأرباب. وأدعوك في الخلاء كما تدعى الأحباب

Abu Bakr asch-Schibli sprach auf dem Totenbett

Ein jedes Haus, in dem Du wohnst,
Bedarf nicht mehr der Kerzen Licht.
Am Tag, da man Beweise bringt,
Ist uns Beweis Dein Angesicht.

قال ابو بكر الشبلي في ليلة وفاته

كل بيت أنت ساكنه
غير محتاج الى السرج
وجهك المأمول حجتنا
يوم يأتي الناس بالحجج

an-Niffari sprach

Der Erhabene ließ mich vor sich stehen und sprach zu mir: Wenn du Mich siehst, so blicke auf Mich, so daß Ich zwischen dir und den Dingen bin, und wenn du Mich nicht siehst, so rufe Mich, nicht, damit Ich erscheine und du Mich siehst, sondern weil Ich es liebe, wenn Meine Freunde Mich rufen.

قال النفري:

اوقفني تعالى وقال لي:

إذا رأيتني فانظر إلي أكن بينك وبين الأشياء. وإذا لم ترني فنادني لا لأظهر ولا لتراني لكن لأني أحب نداء أحبائي لي.

Der Erhabene redete mich an und sprach:

O Diener, sprich: Ich nehme Zuflucht bei Deiner Nähe vor Deiner Ferne und nehme Zuflucht bei Deiner Ferne vor Deinem Haß und nehme Zuflucht bei dem Dich-Finden vor dem Dich-Verlieren.

قال النفري:

خاطبني تعالى وقال:

يا عبد قل أعوذ بقربك من بعدك وأعوذ ببعدك من مقتك
وأعوذ بالوجد بك من فقدك

Und Er sprach zu mir

Die Gedanken sind im Buchstaben, und die Neigungen in den Gedanken; aber das reine Gedenken an Mich ist jenseits von Buchstaben und Gedanken, und Mein Name ist jenseits des Gedenkens.

قال النفري:

وقال تعالى:

الأفكار في الحرف والخواطر في الأفكار وذكري الخالص
من وراء الحرف والأفكار واسمي من وراء الذكر.

Dschalaladdin Rumi sprach:

Er warf sich betend auf die Knie und rief:
„O Herr der Welten, dess, was hoch und tief
Vor wem sonst könnte man die Hände heben —
Du hast Erhörung und Gebet gegeben;
Du schenkst den Wunsch erst, betend uns zu neigen —
Dir ist zuletzt auch die Erfüllung eigen!
Du bist das Ende, Du bist der Beginn —
Wir sind ein schweigendes, ein Nichts darin!“

قال جلال الدين الرومي:

سطی آن دم در سجود افتاد وگفت
کای خدای عالم جهر و نهفت
جز تو پیش کی بر آرد بنده دست
هم دعا وهم اجابت از تو است
هم زاول تو دهی میل دعا
تو دهی آخر دعاها را جزا
اول و آخر توی ما در میان
هیچ هیچی که نیاید در بیان

Gelobt sei Gott für diese Nichterhörung!
Er wollte Nutzen, ich hielt's für Zerstörung
Wie manch Gebet ist zum Verderb und Schaden —
Der reine Gott erhört es nicht aus Gnaden!

شکر حق را کآن دعا مردود شد
من زیان پنداشتم وآن سود شد
بس دعاها کآن زیانست و هلاک
وز کرم می نشنود یزدان پاک

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

عمل الاسفيداج [illegible] من الترجمة العربية لكتاب ديسقوريدس «فى هيولاء علاج الطب» مخطوطة عراقية، تاريخها عام ١٢٢٢م وهى محفوظة
في Goloubew Collection, Francis Bartlett Donation of 1912, Museum of Fine Arts, Boston
[illegible] لسماحها بنشر هذه اللوحة Courtesy, Museum of Fine Art, Boston

الألمان وتاريخ الصيدلة العربية

بقلم جيزلا كيرشر

الحمد لله
الذى خلق لكل داء دواء
ولكل مرض شفاء

كان مسلمو القرون الوسطى يدعون العقاقير «عجائب المخلوقات»، ويريدون بذلك أن الله تعالى خالق السموات والأرض قد خلق أيضا هذه الأشياء كي تعود على الانسان بالنفع والخير.

وكانت «عجائب المخلوقات» هبة السماء إلى الطبيب الذى يقضى عليه واجبه أن يعرف كيف تشفى الأمراض وكيف تعالج وتتقى.

وقد أخذ عرب العصور الوسطى فنون العقار عن «ديوسقريدس» Dioskurides (المتوفى حوالى عام ٧٠م) وجاليوس Galen (المتوفى حوالى عام ٢٠٠م)، ولكنهم مالبثوا أن زادوا عليها واستكملوها بفضل خبراتهم الطبية التى أتوا بها من مملكة ما بين النهرين والهند والشرق الأقصى وشمالى أفريقيا. وجدير بالملاحظة أن عبارة «الطب والصيدلة العربية» وإن أطلقت على آثار الحضارة الاسلامية فى هذا الميدان، فضلا عن أن ما ألف فيها من أسفار كان بلغة العرب، إلا أن مصنفى تلك الكتب ومؤلفيها كانوا ينتمون إلى عديد من الشعوب التى تترامى من الهند والسند حتى الشرقين الأدنى والأوسط وشمالى أفريقيا.

صنف ابن البيطار (المتوفى عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م) فى موسوعته المسماة «الجامع فى الأدوية المفردات» عجائب المخلوقات وهى التى كانت، باعتبارها عقاقير نباتية ومعدنية وحيوانية، محط تصرف الطبيب العربى فى القرون الوسطى، إذ كان عليه أن يعرف مدى أثرها فى الجسم. ولكل عقار قوى وصفات تخصه، كما قال الاعريق. وقد أشار البحاثة الايرانى الفقيه المدعو البيرونى (توفى عام ٤٤٠هـ/ ١٠٥٠م) فى مقدمة «كتاب الصيدلة» إلى ما للعقار من مكانة خاصة بين الأطعمة والسموم. فقال: «وجميع ما يتناول بقصد أو بجهل فمنقسم فى أول الأمر إلى أطعمة وسموم، والأدوية واقعة فى البين لأنها بالاضافة إلى الأغذية مفسدة وإلى السموم مصلحة لا يظهر فعلها إلا الطبيب الحاذق المشفق لها، ولهذا توسط بينها وبين الأغذية ما سموه دوائيا، وبينها وبين السموم ما سموه دواء سميا، واعتمدها الأطباء بعد اصلاح قواها والاحتيال لدفع غوائلها حتى تم الانتفاع بها»

ويشير المؤلف إلى مسئولية الطبيب عندما يعد الدواء، ولذا تحتوى مؤلفات مشاهير الأطباء على مقالات طويلة فى هذا الباب، ومنها «فردوس الحكمة» لعلى ربان الطبرى (المتوفى حوالى عام ٢٤٦هـ/٨٦٠م)، و«الحاوى فى الطب» للرازى (المتوفى عام ٣١٣هـ/٩٢٥م)، و«القانون فى الطب» لابن سينا (المتوفى ٤٢٨هـ/١٠٣٦م). و«كتاب التصريف» للزهراوى (المتوفى ٤٠١هـ/١٠١٠م) و«كتاب العمدة فى صناعة الجراحة» لابن القف (المتوفى ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، وقد بحث الأطباء فى الكتب المذكورة وأمثالها عن أفضل أنواع العقار بحسب درجة تأثيره، ثم عن الأمراض التى يعالجها مع إثبات كمية الدواء لكل من هذه الأمراض. ونستطيع أن نتبين اهمية إلمام الطبيب بخصائص العقار من كلمات أحمد الغافقى (المتوفى عام ٥٦٠هـ/١١٦٤م) فى كتابه «الجامع فى الطب فى الأدوية المفردة» حيث يقول: «وإن كان أطباؤنا يرون أن هذا إنما يلزم الصيدلانى دون الطبيب لكان ظنهم صادقا لولا أنهم يتولون بأنفسهم عمل الأدوية المركبة وما أقبح بأحدهم أن يطلب أدوية مفردة فيؤتى بأدوية لا يعلم هل هى التى ارادها أم غيرها فيركبها ويسقيها عليله مقلداً فيها الدجالين ومتعاطى الحشائش، قوم لا يقرئون الكتب ولا يعرفون من الأدوية إلا أقلها.»

حتى إذا ما تعذر العلاج بواسطة الأدوية المفردة راح الطبيب يستعمل آنذاك الأدوية المركبة التى كانت تسمى «الأقراباذين» لأنه من المظنون أن قوى الأدوية المفردة المستعملة فيها ستبلغ حدا بعيدا من التأثير باكمال بعضها البعض. وقد بدأ الأطباء فى قديم الزمان بجمع نشرات خاصة تتحصر الأقراباذين وإعدادها، ونعد من هذا النوع

عمل مصبة لمعالجة ادمة الزجاج. مقتبسة عن نسخة قائمة الترجمة عربية لكتاب ديوسقوريديس، دونت فى بغداد سنة ١٢٢٤ م وهى محفوظة فى Freer Gallery, Washington بشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة

من العقار مثلا المراهم والشراب والربوب والمعاجين والحبوب وغير ذلك

وكان إعداد هذه الأدوية المركبة وتحضيرها من وظائف الصيادلة. كما قال البيرونى

«الصيدلانى (الصيدلى) وهو المحترف بجمع الأدوية على أحمد صورها واختيار الاجود من أنواعها مفردة ومركبة على أفضل التراكيب التى خلدها له مبرزو اهل الطب»

وبعد، فقد عرف العالم الإسلامى الصيدليات منذ القرن التاسع للميلاد. اى منذ عصر العباسيين. كما وجدت فى المدن الكبيرة مستشفيات ألحق بها فى أغلب الأحيان صيدليات. وكانت لهذه المؤسسات كتب خاصة بطريقة تحضير الأقراباذين دعيت «بالدستور البيمارستانى» ومازالت العلاقة الوثيقة بين الطب والصيدلة قائمة عبر القرون.

اما الصيدلى فكان يحافظ على نوع «عجائب المخلوقات» وكيميتها ويحضر الأدوية المركبة التى يوصى بها الطبيب، وكان له بذلك اليد الطولى فى علاج المرضى وشفائهم. وهكذا ظل الحال حتى يومنا هذا. ومع ان المستحضرات الجاهزة التى تقوم بتركيبها معامل الأدوية الكبرى قضت على تحضير الاقراباذين فى الصيدليات، فانه مما لا شك فيه ان قول الصيدلى كوهين العطار فى كتابه «منهاج الدكان» (عام ٦٥٨هـ/١٢٥٩م) لم يزل ساريا، اذ يخاطب ابنه قائلا. «الصيدلة أشرف الصنائع بعد صناعة الطب وهى آلة لصناعة الطب.»

ولا عجب انه عندما تطورت الدراسات العربية والإسلامية وتعمق المستشرقون الألمان فى تاريخ ثقافة الإسلام تطور كذلك اهتمامهم بتاريخ الطب العربى وما يتعلق به من

إحصار أدوية لأمراض العيون. صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ديوسقوريديس، دونت في بغداد سنة ١٢٢٤م وهي محفوظة في Freer Gallery, Washington نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة

مجالات، ونذكر من بين هؤلاء العلماء الألمان: اويجن متفوخ Eugen Mittwoch (المتوفى عام ١٩٣٢)، وإرنست ليبرت Ernst Lippert (المتوفى عام ١٩١١)، ويوليوس روسكا Julius Ruska (المتوفى عام ١٩٤٩)، وأيلهارد فيدمان Eilhard Wiedemann (المتوفى عام ١٩٢٨)، وإرنست رايدل Ernst Seidel (المتوفى عام ١٩٢٢)، وكذلك العالم الدائب البحث هلموت ريتر Hellmut Ritter الذي كشف عن الكثير من المخطوطات الهامة الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة عند العرب والتي أخرجها من المكتبات التركية والايرانية والعربية. وما زال البحث عن هذا الفرع المهم من فروع الدراسات الإسلامية يمضي ويتطور في أيامنا هذه، ويكفي أن نشير الى ألبرت ديتريش Albert Dietrich وكريستوف برجل Christoph Burgel وبيتر باخمان Peter Bachmann وهاينريش شيبرجس Heinrich Schipperges وهانز لاور Hans Lauer وإلى أوتو شپيس Otto Spies وتلاميذه الذين انصرفوا للتنقيب عن آثار الطب عند العرب. ويجدر بنا أن نذكر من بين من ذكرنا من المستشرقين، اسمي عالمين ألمانيين اختصا بدراسة تاريخ الطب والصيدلة، وهما إرنست زيكنبرجر Ernst Sickenberger (المتوفى عام ١٨٩٥) وماكس مايرهوف Max Meyerhof (المتوفى عام ١٩٤٥)، إذ أقام كلاهما في الشرق مدة طويلة أتاحت لهما الفرصة للانكباب على درس منابع العلوم الطبيعية عند العرب.

جاءا الى مصر يطلبان العمل هناك، وكان الأول صيدليا والثاني طبيبا للعيون، وقد أصبح كلاهما مواطنين مصريين وكرما فوق ذلك بمنح كل منهما شرف عضوية المعهد

إرنست ريكنبرجر

المصرى Institut d'Egypte الذى كان قد أسسه نابليون الأول. كما توفى كلاهما بالقاهرة

وعندما فاضت روح الأول لم يكن الثانى الا طالبا للعلم. حديث العهد بالحياة بعد. ولم يعرف أحدهما الآخر. ومع ذلك ربطت بين حياتهما صداقة العالم الكبير جورج شفاينفورت Georg Schweinfurth (المتوفى عام ١٩٢٥). ذلك الباحث الدائب عن جغرافية افريقيا. وكان «ريكنبرجر» قد عاونه فترة ثم اتصل التعاون العلمى بعد ذلك بين شفاينفورت ومايرهوف

فى ١٠ ديسمبر ١٨٩٥ شيع الصيدلى إرنست ريكنبرجر إلى مقره الأخير بالقاهرة وقد ودعه حتى مقبرته عدد كبير من العلماء البارزين وممثلى الدولة المعروفين ومن بينهم نوبار (باشا) رئيس الوزراء فى ذلك الحين. وكذلك جميع الطلبة الذين درسوا على ريكنبرجر. «إن المصريين الذين اندفعوا الى تشييع جنازته احترموا فيه الأوروبى المثالى الذى بذل كل اهتمامه فى خدمة وطنه المختار» — هكذا قال الباحث جورج شفاينفورت عند تأبينه لإرنست ريكنبرجر أمام أعضاء المعهد المصرى. ثم استرسل قائلا: «يجب أن تشعروا بالفخر أيها السادة لأن واحدا منا قدم هذا المثل النبيل لحياة مليئة بالعمل. وكان أسلوب حياته بسيطا لا يركن إلى الراحة ولا يهتم بمتاع الدنيا، فهو لم يعرف سوى العلم وواجبه تجاه عمله»

ولد إرنست ريكنبرجر فى كراوتهايم/بادن Krautheim/Baden عام ١٨٣١، ودرس العلوم الطبيعية والصيدلة فى جامعتى هايدلبرج وبرلين، ثم قدم الى مصر عام ١٨٧٦، حيث أصبح مديرا للصيدلة الألمانية بالقاهرة، وتولى بعدها فى عام ١٨٨٣ إدارة حديقة النباتات بالقاهرة، نظرا لغزارة معلوماته فى هذا الميدان. وفى عام ١٨٨٩ عين إلى جانب عمله هذا أستاذا ومدرسا لعلم الصيدلة ثم الكيمياء بمدرسة الطب بالقاهرة École de Médecine.

وعندما سئل عام ١٨٨٧ عما إذا كان يريد البقاء فى مصر أم لا أجاب القنصل الألمانى بقوله: «إننى أفضل الحياة فى مصر وإننى أرجح الجنسية المصرية على أية جنسية سواها.»

وقد امتدحه جورج شفاينفورت بكلماته التى قال فيها: «لم يهمل ريكنبرج مهامه العلمية خلال الأعوام الخمسة عشر المليئة بالعمل الجاد المجهد بمدرسة الطب ولا لحظة واحدة، فانه لم يكن يعرف الإجازات ولا العطلات الصيفية الطويلة فى اوروبا للاستجمام من الحرارة القوية فى الصيف المصرى الذى يجعل العمل الذهنى مرهقا.»

وبعد، فقد قدم الأستاذ ريكنبرجر لمصر — وطنه الثانى — أبحاثا مفيدة وهامة فى مجالات الكيمياء والنبات والجيولوجيا

ماكس مايرهوف

وعلم المعادن، والجدير بالذكر أنه قدم كذلك خدمات جليلة فى أبحاث الصيدلة القديمة عند العرب، ووفق فى كتابه الموسوم بعنوان «النباتات المصرية» Les Plantes Egyptiennes إذ قام فيه بتعريف النباتات التى ذكرت أسماؤها فى كتاب ابن البيطار «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» فيما عدا قليل منها، وقد ابتدأ قبيل موته بنشر ما سماه «المقتطف المختصر» لكتاب ابن البيطار الذى لا يعرف فى الغرب الا بترجمة ألمانية ركيكة، وترجمة فرنسية يصعب الحصول عليها، ذلك أن الأستاذ زيكنبرجر كان يعتقد عن حق أن مؤلفات ابن البيطار لم تنل فى اوروبا ما تستحقه من التقدير. على الرغم من أن قيمة هذا الكتاب من الوجهة العلمية لا توازى الجهد الذى بذله المؤلف فانه يحتوى على بعض الملحوظات الهامة التى نشرها زيكنبرجر الصيدلى فى متن هذا البحث. ولعله جدير بنا أن نعجب بجسارته وجهوده التى كرسها لإداء مثل هذا العمل إلى جانب وظائفه ومسئولياته الجمة.

ولنترك الكلمة مرة أخرى لجورج شفاينفورت الذى قال: «ولو لم يكن لهذا العالم سوى هذا الكتاب لكفاه حتى يذكر اسمه بغاية التكريم والتبجيل فى مصر وفى أوروبا.»

وختم السيد وزير المعارف المصرى تأبينه للأستاذ زيكنبرجر بالكلمات التالية: «إن هذا العالم الباحث الممتاز توحدت فيه الفضائل النادر وجودها من إخلاص تام فى عمله وتواضع كامل وسيظل حيا بيننا كالمثل الأعلى لعالم بارز وأستاذ قدير.»

«تغيب مصر عن النظر، ويستغرقنى حزن وشوق عميق. عيشى يا أرض العجائب الجميلة الكثيرة الألوان! إلى اللقـــاء!»

بهذه الكلمات ختم «ماكس مايرهوف» يومياته عن رحلته الأولى إلى مصر عام ١٩٠٠/١٩٠١، ولم يكن يتوقع حينذاك أن هذا البلد سيصبح عما قريب وطنا ثانيا له حيث سيقضى فيه أكثر من ثلاثين عاما من حياته.

ولد مايرهوف فى مدينة هلديسهايم Hildesheim فى شمالى ألمانيا عام ١٨٧٤، واستقر رأيه على دراسة الطب، ثم تخصص فى طب العيون، وبعد رحلته المذكورة الى «بلاد الفراعنة» أتيحت له الفرصة لدراسة الأمراض الكثيرة للعيون، وهى التى كانت متفشية فى ذلك الوقت فى مصر. وقد عاد الدكتور مايرهوف عام ١٩٠٣ الى «أرض العجائب الجميلة الكثيرة الألوان» لكى يعمل «كحكيم للعيون» بالقاهرة. وسرعان ما انهال عليه سيل لا ينقطع من المرضى الذين أحبوا «الدكتور ماكس» وقدروه، وهو الذى لم يرد قط عن بابه فقيرا أو محتاجا الى معونته، فقد كان يعالج الفقراء دون اتعاب.

قطع النبات المسمى «ايلوسفقوس» مقتطعة من نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ديوسقوريديس، دونت فى بغداد سنة ١٢٢٤ م وهى محفوظة فى Freer Gallery, Washington نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

عاد الدكتور مايرهوف إلى مصر وطنه المختار. بعد أن قطع إقامته بها منذ ١٩١٤ حتى ١٩٢٢ وقد حصل على الجنسية المصرية عام ١٩٣٥، وعاش بالقاهرة حتى وافاه أجله بعد مرض تحمله بصبر وشجاعة فى ٢٠ ابريل عام ١٩٤٥.

وإلى جانب معالجته اليومية لأمراض العيون وأبحاثه العلمية فى هذه الأمراض الخاصة بمصر وكيفية معالجتها. اهتم الدكتور مايرهوف بدراسة تاريخ أمراض العيون، ووجد فى مجال دراسته هذا مواداً غنية من كتب الأطباء العرب فى أثناء القرون الوسطى، كما مكنته خبراته العلمية ودراساته اللغوية التى بذل فيها ما بذل من الجهد. من تقديم معلومات هامة للأطباء الذين يهتمون بتاريخ الطب فى بلاد الشرق وكذلك للمستشرقين المهتمين بالطب العربى وتاريخه

ونجد فى مؤلفاته التى يعالج فيها طب العيون عند حنين ابن إسحق ويحيى بن ماسويه ومحمد بن قسوم بن أسلم الغافقى، مادة غنية تتناول العقاقير التى كان يستعملها الأطباء العرب فى القرون الوسطى لعلاج المرضى. وأعد الدكتور مايرهوف ملحقاً قيماً لكتاب الغافقى «كتاب المرشد فى الكحل» ذكر فيه الأدوية المختلفة التى كانت تستعمل على زمان المؤلف لمعالجة امراض العيون، ومنها الأكحال و«الشياقات» وغيرها.

وسرعان ما انتقل مايرهوف الى دراسة علم العقار عند العرب. ولعله يجدر بالعلماء والباحثين أن يتأملوا أسلوبه فى التفتيش

استحراج الطين المختوم صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ديوسقوريديس، دونت فى بغداد سنة ١٢٢٤ م وهى محفوظة فى Freer Gallery, Washington. نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

عن المراجع والمتون الهامة. ومنها أنه أشار لأول مرة الى وصف الأدويـة المفـردة للعالم المشهـور «الشريـف الإدريسى» (المتوفى عام ٥٦٠هـ/١١٦٦م)، وأشار كذلك إلى أهمية كتاب الصيدلة فى الطب للبيرونى الذى يلقب «بأستاذ» حيث ترجم المقدمة المهمة التى اقتبسنا حرفاً منها على ص ٤٩. وقام بمساعدة جورج صبحى بنشر «كتـاب الأدويـة المفـردة» المختصر لأحمـد الغافقـى، وفى ترجمته وإعداد الملاحق والشروح العديدة لهذا الكتاب، غير أنه لم يتمكن للأسف من إتمامها. اما مؤلفه الأهم فى مجال علم العقار فهو نشر «كتاب شرح أسماء العقار» لموسى بن ميمون حيث يوضح كل واحد من أسماء العقاقير المختلفة ايضاحاً علميا واسعا. وتعتبر المقدمة الشاملة التى ألفها الدكتور مايرهوف لهذا الكتاب من أهم النصوص واعمقها فى موضوع تطور علم الصيدلة عند العرب. زد على هذا عددا من الرسائل الصغيرة عن النحل والحشيش والشثم التى تكمل ابحاثه الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة، اما مقالته العميقة حول «سوق العطارين بالقاهرة» (عام ١٩١٨) فقد اشاد بها جورج شفاينفورت — الذى كان متخصصا فى دراسة النباتات المصرية — كل اشادة.

بلغ عدد مؤلفات مايرهوف الثلاثمائة، ويتبدى فى كل منها العلم الموسوعى الذى امتاز به هذا العلم، وإذ لا يمكننا ذكر عناوينها فعلينا أن نشير الى بعض ماله قيمة خاصة

منها فى تاريخ الطب، كأبحاثه التى تعالج الإرث اليونانى فى الطب العربى. ثم تلك التى تبحث فى مؤلفات جالينوس وترجمتها العربية، فضلا عن دراسته لكتاب «فردوس الحكمة» لعلى ربان الطبرى وكذلك تعرضه لابن النفيس.

كتب جورج سارتون George Sarton، الإحصائى الشهير فى تاريخ الطب، قائلا عن ماكس مايرهوف «إن أحسن جزاء يمنح لذكراه يكمن فى حقيقة بسيطة، هو أن تقرر أعماله فى المستقبل على طلبة تاريخ الطب العربى. وهكذا ينال اسمه التخليد»

وقد منحت كلية الآداب بجامعة بون الدكتور مايرهوف درجة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٢٨ لكونه «باحثا كبيرا فى الطب والعلوم الطبيعية عند العرب ومشجعا دائما للأعمال العلمية»

وعندما توفى عام ١٩٤٥ حزن لوفاته الكثيرون، وهم جميع من عرفوه وبخاصة العلماء المصريون وزملاؤه الأحباب الذين كانت تربطه بأكثرهم علاقة صداقة وطيدة

وأمام أعضاء المعهد المصرى الذى كان ينتمى إليه الدكتور مايرهوف ألقى كلمة التأبين بمناسبة وفاته الدكتور لودفيج كايمر Ludwig Keimer عالم الطبيعة والآثار المصرية. وكثر عدد مقالات النعى التى دونت بمناسبة وفاة مايرهوف. اما أعمقها وأشدها تأثيرا فهو ما كتبه عنه الأستاذ يوزيف شاخت Joseph Schacht، صديقه وزميله، حيث قال «ستحيا ذكراه لمدة طويلة بين طلبة العلم فى العالم بأسره كعالم متبحر فى الطب والعلوم الطبيعية عند العرب. ثم بين الأطباء كباحث ممتاز لأمراض العيون بمصر. ثم بين المرضى الشاكرين كطبيب ناجح يستحق التكريم والتبجيل. وبين أصدقائه الكثيرين من أنحاء العالم كشخصية طيبة محبة للجميع ... وبينما كان ينفر من كل تفاؤل مريح راح يتدفق شعوره العميق بالمسئولية الأخلاقية تجاه علاج مرضاه وفى تناول بحوثه العلمية الدقيقة. ومن بين المثل العليا التى كان يعمل ماكس مايرهوف على تحقيقها ويعيش من أجلها كان أن ينصر أهل الشرق بماضيهم التليد، وأن يساعد على تشييد أسس مشتركة للتفاهم والتعاون المتبادلين بين الشرق والعرب والتغلب على التعصب والكراهية أيا كانت ...»

* *

إرنست ريكبرجر وماكس مايرهوف – عالمان ألمانيان خدما العلم فى الشرق. أحدهما طمست ذكراه الأيام، كان صيدلياً وأستاذا لعلم الصيدلة والكيمياء فى بلد ترجع تقاليده إلى حدود بعيدة العمق فى هذا المجال .. فى مصر. وقام بدوره فى توضيح علم الأدوية والعقار عند العرب فى القرون الوسطى

أما الآخر فهو طبيب العيون الذى عرفته القاهرة واشتهر بين أهلها، كما اشتهر بين العلماء عن طريق دراساته العديدة فى علم العقار عند العرب، وهى التى أدى بها خدمة كبرى لميدان البحث فى هذا المجال حتى اليوم.

كانا عالمين كرسا حياتهما لخدمة العلم، وفتحا بابا جديداً لإدراك العلوم العربية على مصراعيه، ولقد أحب كلاهما وطنه الثانى – مصر – وأخلص له، وفهم قومه ومشاكلهم فهما عميقا لذلك فان ارنست ريكبرجر وماكس مايرهوف يستحقان احتراما وتقديرا لما قدما من مساهمات علمية قيمة وهامة ولما اتصفا به من خلال إنسانية عالية، بل نادرة الوجود

ترجمة. عزيزه حمدى

*

رَبَّ الْعَالَمِينَ
الَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ
وَالَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ
وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ
وَالَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ...

سورة الشعراء الآية ٧٩ – ٨٢

وَرَقة مِن تَاريخ الاستشرَاق في ألمَانيَا:

يوليوس ڤلهاوزن

بقلم أنتون شال

إذا تجرأ كاتب هده السطور ، الدى لم يولد ى فترة حياة يوليوس ڤلهاوزن، أن يكتب عن ڤلهاورن ى هده المحلة، فإنه لا يفعل دلك إلا لأنه أتيح له من خلال اتصاله الوثيق المستمر بأستاده الجامعى خلال اثنى عشر عاماً أن يعرف تفاصيل شحصية كثيرة عن سلفه فى الوطيفة الجامعية وصديقه الشخصى الحميم[1]. وبهده المعرفة حول شحص ڤلهاورن التى انتقلت بالاتصال الانسانى المباشر وبالمعرفة التى تتناول مؤلفاته وأعماله والتى تمت بمواصلة الاطلاع الدائب، فإنى سأحاول فيما يلى أن أرسم معالم سيرة يوليوس ڤلهاورن كرائد طليعى فى ميادين أبحاث الكتاب المقدس والدراسات الإسلامية والعربية.

ولد يوليوس ڤلهاورن ى السابع عشر من مايو عام ١٨٤٤ فى مدينة هاملن فى سكسونيا السفلى على نهر الڤيرر وكان أبوه قسيساً لتلك البلدة الهانوڤرية الريفية بحيث أتيح للاس أن يترعرع فى اتصال مباشر بالشعب. وقد علق على دلك مرة بقوله . «إنى مدين لذلك الوصع بالكثير. ورىما بأفضل ما عندى».

وعاش ڤلهاورن مع الطبيعة هنا كأبناء الريف. فكان يشعر مباشرة وبدون وساطة بتغير فصول السنة. ويستمتع بمطاردة الأبقار والأغنام وكأنه عيد بهيج. وكان مزارع عجوز قد أحاط الصبى بحبه ورعايته الشديدين. حتى جاءه دات يوم وأسر له بأنه أعد وصيته ثم قال له بلهجته الريفية العامية : «وقد ذكرتك بشئ فيها أيضا.»[2]

وقد كان ڤلهاورن سعيدا بهذه التركة فيما بعد. مع راتبه الضئيل عندما أصبح استاداً خارج الملاك فى هاله.

لم يكن ڤلهاورن طفلا معجزة على الإطلاق فقد كان هزيلا متحفظاً، كما أن معلماً كتب ى شهادته المدرسية أنه يفتقر إلى كل قدر من الخيال. وفى سن الخامسة عشرة انتقل إلى المدرسة الثانوية (الليسيوم) فى هانوڤر. ولم يكن هناك طفلا معجزة أيضا. إلى أن بدأ عام ١٨٦٢ دراسة اللاهوت ى جوتنجن كما كان ينتظر من ابن القسيس آنداك. وراح يدرس فى البداية دون لذة واهتمام حقيقيين، وكان التأمل اللاهوتى والفلسفى بالنسبة له فى سنواته الدراسية الأولى شيئاً مقيتاً ككل ما يفرض بالإكراه. وراح ينتظر الرجل الذى لم يكن قادراً على تعليمه بعض العلم فحسب، بل وقادراً على إرشاده أيضاً. ولم يكن هناك فائض من أمثال هؤلاء الرجال ى جامعة جوتنجن وخاصة ى كلية اللاهوت فيها، إلى أن وقع بين يديه ى فصح عام ١٨٦٣ كتاب إيڤالد حول تاريخ بنى إسرائيل فلاقى ى نفسه هوى شديداً حتى أنه عزم على تعلم اللغة العبرية التى لم يكن قد تعلمها حتى دلك الحين بعد. ويقول فى دلك : «إننى لم اكن أفهم المشاكل اللاهوتية، ولكن ما همنى كان إيڤالد وكدلك الكتاب المقدس، الدى كنت ملماً بدقائقه بحكم نشأتى.» ويكتب ڤلهاوزن ى مكان آخر: «لقد أنقذنى إيڤالد، أنا الذى كنت أقابل بالسحرية عالباً آنداك.»

وهكذا فقد كسب هاينرش إيڤالد (١٨٠٣ — ١٨٧٥)، الدى أصبح غريب الأطوار فى سنى عجزه، وأحد «كبار جوتنجن السبعة»، تلميذاً آخر استطاع بغريزته التى لا تخطئ أن يدرك ويستخلص لنفسه ما فى تفكير إيڤالد

---

(١) أنظر رثاء ادوارد شڤارتز Eduard Schwartz لڤلهاورن، ص ٣٢٧ من مجموع المؤلفات، المجلد الاول، برلين ١٩٣٨

(٢) "Da steihst du ok in"

تصو ر ملوس ڤلهاو ر

ـ عطمة وعمق وكلية وكان إيڤالد لا يطل عالقاً
التفاصيل الحرئية. بل كان همه الرئيسى إدراك الترابط
نيوى والعلاقات الأساسية ومن إيڤالد تعلم ڤلهاورن
ـا الفن الدى كان يمارسه بالسبة لأدق المواضيع وأصعبها
اعة لا تجارى وبعد إنهاء دراسته اللاهوتية تجرأ ڤلهاورن
بداء من عام ١٨٦٧ على حصور الحلقات الدراسية التى
ان إيڤالد يعقدها عصراً حول النصوص الشرقية ثم حدث
قاق بين المعلم وتلميذه حول الاحتجاج الڤلى لعام
١٨٦، ضد ضم هانوڤر إلى بروسيا فقد رفض إيڤالد
وسيا رفضا باتاً. بيما رفض ڤلهاورن أن يتبعه فى دلك.
ـ تنقشع أسباب هذا الشقاق فيما بعد أيضاً بينه وبين
لمه.

قبل اندلاع الحرب الألمانية الفرنسية فى ١٨٧١/١٨٧٠
قت قصير أنهى ڤلهاورن سى دراسته بالتقدم إلى درجة
بسانسية فى التاسع من يوليو (تموز) عام ١٨٧٠
كشفت اطروحته مبكراً عن مواهبه وكانت تحمل العنوان
لاتيني . De gentibus et familiis Judaeis quae
1 Chron. 2,4 enumerantu أى «حول القبائل
الأسر العبرية. كما جاءت فى سفر العدد ٢-٤». وفى
عام ١٨٧٢ استدعى ڤلهاورن إلى جامعة غرايفسڤالد
كأستاذ نظامى للعهد القديم وهناك عقد قرانه على الابنة
الكبرى للكيميائى لمبرشت Lamprecht. وظل زواجه
السعيد بدون أطفال وفى عام ١٨٧٦ جاء اولريش فون
ڤيلاموڤيتس Ulrich von Wilamowitz إلى غرايفسڤالد،
وبذلك حصل على زميل كان فى مستواه. وبفضل
ڤيلاموڤيتس أثير اهتمامه باللغات الكلاسيكية كواقع مثير.
وفى عام ١٨٧٤ نال ڤلهاورن درجة الدكتوراه فى اللاهوت
من جامعة غوتنجن بدراسة حول الفريسيين والسدوسيين.
وفى هذا العمل المبكر يتضح أن صورة التاريخ اليهودى
قد اتخذت لديه أشكالا معينة خاصة وبعد ذلك بفترة
قصيرة، أى عام ١٨٧٦، بدأت سلسلة الأعمال الكبيرة
التى اكسبت ڤلهاورن مكان القيادة فى أبحاث العهد القديم
والديانة الإسرائيلية. وفى دراسته حول تأليف الـ-Hexa،
teuch أى التوراة مع كتاب القضاة . فصلت الطبقات
الادبية بصورة محددة بعضها عن البعض الآخر. وكان
الحديث حول اليهويين والإيلوهيين وحول الكتاب الأصلى
دائراً منذ زمن طويل. كما أن فرضية أجزاء المخطوط
الأصلى وما أعقبها من تتمات كانت أمراً مقطوعاً فيه

حيث الأساس أما ڤلهاوزن فقد كان أول من قام
له هذه بدراسات تحليلية تستند إلى النص الحى نفسه.
يرة العبقرى كان يستخرج الجوهر الأساسى من المتن،
الجوهر الذى يخضع للبرهان والدليل القاطع، ويترك
،، الذى لا يهم كثيراً فى الوقت الحاضر، لأولئك
ن يملكون الجلد والأناة الكافيين لتحرى أمره وهكذا
له فى ال Pentateuch أى التوراة الطبقات الكبيرة
ث دون أن يصبح التقسيم شديد الدقة والتشعب بحيث
ح بذلك غامضاً وباعثاً على الشكوك.

على أبحاث التاريخ الخليقة بهذا الاسم أن تستند إلى
ليد المتوارثة التى تتناولها هذه الأبحاث. فاذا ما انتقلت
التقاليد المتوارثة المتسلسلة بالدرجة الأولى بوساطة تراث
،، فإن القضايا والمسائل الأدبية والتاريخية ترتبط بعضها
ص الآخر وتتشابك بحيث يصعب الحل فيما بينها.
لمن أخطر الأشياء على البحث التاريخى أن يظل عالقا
ائل الأدبية. وقد حالت طبيعة ڤلهاوزن الخاصة
ثة وراء الحقائق والوقائع دون اتخاذه من نقد
Pentateuc أى التوراة (كتب موسى الخمسة) هدفا
أ للبحث والدراسة إذ لم يكن هدفه تأريخ الادب
نقد الأدب وانما كان التأريخ نفسه ويتضح ما أراده
لحقيقة من عنوان كتابه الشهير الذى ظهر عام ١٨٧٨ :
يخ بنى اسرائيل، المجلد الأول» والذى ألحق وتمم
بعد بكتاب «مقدمة لتاريخ بنى إسرائيل» (١٨٨٣ -
١٨). وبذلك بعث عالم منسى صائغ بعثاً جديداً.
ولت التوراة من معضلة تاريخية إلى ما كانت عليه
أ· إلى نهج كهنوتى منبعث من الحياة ولخدمة الحياة.
ص كل ذلك بلغة واضحة شفافة كالبلور خلت من كل
ل لغوى علمى متكلف

د هذا المؤلف لم يعد ڤلهاوزن يتوقع أن تستدعيه كلية
وت لمنصب الاستاذية. وكان عليه أن ينقل فكرة
ء فى جامعة كانت امكانات التطور والارتقاء محدودة
. والاكتفاء بالمحافظة على الأفضل والأصيل لنفسه.
ى به هذا إلى التخلى عن استاذية اللاهوت فى
فسڤالد عام ١٨٨٢. وإذ تخلى عن كليته الخاصة،
نته كلية الفلسفة الدكتوراة الفخرية. وعينته الحكومة
اذاً خارج الملاك للغات السامية فى هاله. ولم يعجبه
ل هناك. وكان سعيداً حين استدعته بعد ثلاثة اعوام
ة اللاهوت فى جامعة ماربورغ ليصبح استاذاً نظامياً
وكانت اعوام ماربورغ فى مناخ كثيرة أسعد اوقاته
قاً. وحين سئمت نفس ڤلهاوزن حقل العهد القديم
بعد حين، لم تستهوه دراسة الكتابة المسمارية التى أصبحت
اكثر شهرة آنذاك بقدر ما استهواه الوجه الآخر لدين يهوه
وقانونه الذى انتهى أخيراً إلى يسوع المسيح، ونعنى
بالطرف المقابل· الإسلام كما نشأ فى الجزيرة العربية
وبالقدر الذى ظل يرتدى قالباً عربياً خالصاً فيه. وحين
كان لا يزال فى غرايفسڤالد ألقى مرة محاضرة عامة عن
محمد. وخلال زيارته إلى انكلترا بدعوة من وليام
روبرتسون سميث آنذاك اقتبس من مخطوط كتاب المغازى
للواقدى أقدم وأرصن رواية متوارثة عن محمد فى المدينة،
كما اقتبس من ابن سعد الوثائق الهامة المتعلقة بانتشار
الإسلام. وفى فترتى هاله وماربورغ، حيث اهتم بالعربية
بالدرجة الأولى، نشأت المشاريع والأعمال الأولية لمؤلفاته
التالية، أو القسم الاكبر منها على الاقل. وفى غوتنجن
أنهى تاريخ الدولة العربية وانهيارها (١٩٠٢) وكذلك
الشروح والمقالات التى نشأت من الحواشى والتعليقات
الخاصة ببحثه المذكور.

ومنذ الآن راح ڤلهاوزن ينكب بكل قوته واهتمامه على
الشعر العربى والاحاديث والروايات العربية المتوارثة. ولم
يمض وقت طويل حتى ألم بالأنساب العربية كمحدث
عربى. ولم يبق عالقاً فى شباك الشعر العربى الذى ذهبت
عدة مواهب ضحية له. ومن خلال اهتمامه بالعالم العربى
القديم انتقل رأساً إلى صيرورة ونشوء آخر دين منزل
فى أفق الكتاب المقدس. وحتى قبل ظهور النبى محمد
كانت الديانة الوثنية التى تدين بها القبائل العربية والقائمة
على تعدد الآلهة فى سبيلها إلى الانحلال. وكانت قد بدأت
تعم بينهم ديانة توحيدية غريبة تجريدية. وكان قد ظهر
التساؤل حول هدف الوجود على الأقل. وقد ولدت نفس
تأثيرات التموجات الدينية المطرية للمسيحية فى الولايتين
الرومانيتين جزيرة العرب وفلسطين، وولدت فجأة عملية
احتمار عربية فى العالم العربى، كانت تصعيداً للحس الحياتى
يتفوق على نمط الحياة الطبيعية المعتاد بحيث قدمت بذلك
ضحية الاحتمار للاسلام واكتفى ڤلهاوزن بالتأكد أولا
من تحديد ومعرفة التربة التى نشأ عليها الاسلام وبادراك
التناقض بين الديانة الساذجة التقليدية، أى الوثنية، وبين
عناصر الدين الجديد.

وبينما نجهل تفاصيل فترة الرسول المكية تتوفر معلومات أكثر
حول العمل التنظيمى الذى تطور ونشأ فى المدينة: فمن
خضم الروايات والاحاديث التى سرعان ما نمت وأصبحت
كالأساطير اختار ڤلهاوزن الروايات المباشرة وخاصة تلك
التى اشتملت عليها الوثائق التى كان السابق إلى نشرها

والتي تظهر كيف توصل النبي إلى إحلال السلام في البلاد بتوجيه طاقات الشعب الفتية المتدفقة إلى الخارج بدلا من تصارعها الواحدة ضد الأخرى وبذلك مهد فلهاوزن من الأمام ومن الخلف الطرق التي تؤدي إلى المسألة التاريخية لنشوء الاسلام وصيرورته ولكنه افتقد إلى الطريق الكامل الذي أدى بالعرب بعد وفاة الرسول إلى السيادة على مملكة عالمية لمدة تزيد على القرن ولحسن الحظ. فقد بدأ تاريخ الطبري الصحيح في الظهور في هذه الأعوام. وقد اقتبست فيه كتب التاريخ القديمة كل على حدة. بحيث اصبح من الممكن متابعة تطور الاحاديث والروايات والسير المتوارثة وأدرك فلهاوزن حالا بالحكم الذي كان سائداً أن ثروة القصص المتوارثة حول الفتوحات الكبيرة الأولى ما هي إلا مظهر خادع. ولكنها في رواياتها حول نشوء الخلافات المذهبية والفرق الكبيرة تقدم مجموعة وافرة من المعلومات المباشرة الأصيلة. ومن دراسة الروايات المتوارثة تبدت بصورة عضوية فكرة عرض الخلافة الأموية وكان تعاقب الخلافة في الاسرة الاموية ابتداء من معاوية الداهية حتى الكارثة الختامية المريعة حليفاً لاغراء قصاص على سرد هذه الوقائع ولكن كتابة تاريخ من نوع رفيع تحتاج إلى قطبية تولد حركة إيقاعية منتظمة في المادة التاريخية ووجد فلهاوزن هذه القطبية في التوتر القائم بين الدولة والدين. بين سياسة الحكم التي ولدتها الدولة والثيوقراطية التي جمعها الدين وكانت التناقضات بين عرب الجزيرة ذوي المراس الصعب والذين يصعب اخضاعهم للنظام وبين خلفائهم في سوريا وفيما بين النهرين الذين نشأوا نشأة سياسية وعسكرية بفضل التحامهم الطويل للدولة الرومانية وللكنيسة المسيحية. لقد كانت هذه التناقضات سبباً في انهيار العروبة الحرة الأصيلة أمام استبداد العباسيين الخاضعين للتأثير الايراني ورغم أن أمثال هذا العمل قليلة في مكتباتنا. إذ يعتبر في حجمه الصحيح أروع عرض مملكة للتاريخ السياسي للاسلام حتى انهيار الدولة الأموية. إلا أنه لا يقرؤه إلا القليلون فقط

ثم انتهت فترة ماربورغ السعيدة قبل الموعد الذي كان فلهاوزن يتمناه فبعد وفاة باول دى لاكارد Paul de Lagarde في ٢٢ ديسمبر ١٨٩١ استدعى فلهاوزن إلى غوتنجن كخلف له، وكان رودلف سمند Rudolf Smend يحتل مقعد الاستاذية لأبحاث العهد القديم في كلية الفلسفة وفي غوتنجن تحول كتاب «مقدمة في تاريخ بني اسرائيل» إلى مؤلف عظيم بعنوان «التاريخ الاسرائيلي واليهودي» (١٨٩٤). ووصلت طبعاته حتى عام ١٩١٤ إلى السبع. وظهر عام ١٩٥٨ في طبعته التاسعة. وبما أن فلهاوزن عرض مؤلفه تحت هذه العبارة: «يهوه إله اسرائيل واسرائيل شعب يهوه». فقد نال عرضه التاريخي بالمفهوم العلمي والفني قوة تعبير لم يبلغه مؤلف قبله في حقل التاريخ القديم

وبعد إنهاء المؤلفات العربية اتخذ فلهاوزن لنفسه مهمة تفسير الأناجيل الثلاثة الأولى. وانكب على عمله حتى انتهى منه بالسرعة التي امتاز بها وظهرت ترجمات وتفاسير أناجيل مرقس ومتى ولوقا بسرعة. الواحدة تلو الاخرى في ١٩٠٣ و١٩٠٤ وكان من ميزات فلهاوزن أنه لم يعالج الأمر من زاوية اللغة اليونانية الكلاسيكية، التي لم تكن ستفيد كثيراً بالنسبة للعهد الجديد. وانما جاء الأمر من زاوية اللغات السامية. فما كان آرامياً في التفكير وطريقة التعبير أدركه فوراً بمجرد سماع اليونانية المجردة من المرونة والخالية من قوة التعبير. وقد علمنا على فهم لغة انجيل مرقس فعلا وبوجه خاص وأظهر من خلال ثغرات عديدة أن أقدم رواية متوارثة. ليس الشفوية فحسب، بل وكذلك المخطوطة. كانت آرامية الأصل.

ويوجد فلهاوزن في تفسيره للأناجيل الثلاثة الأولى علاقاتها التاريخية بعالم أفكار وأحاسيس العهد القديم. ثم أتبع ذلك بتحليل لكتاب الرؤيا وبحثين حول تاريخ الحواريين. وفي عام ١٩١٤ ظهر التحليل النقدي لتاريخ الحواريين. وكانت حالته الصحية قد أعاقت طبع الكتاب عدة مرات. وفي السابع من يناير عام ١٩١٨ أنقذت المنية يوليوس فلهاوزن من استشهاد حقيقي إذ بلغ حداً لم يعد عنده قادراً على العمل. ومما زاد من شعوره بقسوة ذلك أن فكره ظل صافياً يقظاً حتى النهاية.

لقد كان لأعمال فلهاوزن الخاصة بالتاريخ الاسرائيلي اليهودي أبعد الأثر. ولكن كاتب سيرته كارل هاينرش بيكر محق حين يقول عن فلهاوزن: «ولكن ربما كانت عبقرية الانجاز الفردي أقوى في حقل الدراسات العربية. ففي ميدان العهد القديم كان له سابقون، بحيث كانت الاسئلة قد أثيرت هناك. وكانت المشكلة في متناول اليد، رغم أن دخوله الميدان هو الذي أدار عجلة البحث. ويختلف الأمر تماماً بالنسبة لعرضه لتاريخ الخلافة العربية. فهنا شق بقوة لا مثيل لها حتى الآن سبل سير في ادغال

◀ صحيفة من الترجمة الأصلية التي قام بها فلهاوزن لديوان الهذليين والتي لم تنشر حتى الآن.

نشكر الأستاذ أنطون شال لوضعه هذا التصوير تحت تصرفنا

كان لا يمكن اختراقها. كما بدأ في تحويل أجزاء منها إلى منتزهات منسقة منظمة.»[٣]

وحتى ما قام بنشره من مخطوطات يدل على قدرة الناشر على الحكم التاريخي في الملاحظات السابقة لترجمة الواقدي[٤] يقارن الواقدي بابن اسحق في بحث مختصر عني بالمضمون والفائدة وقد يقدم الواقدي في بعض الحالات المادة الأصلية. ولكن في اغلب الحالات التي يفترق فيها الواقدي وابن اسحق. يقدم لنا الاخير ما هو أفضل واكثر أصالة ومع أغاني الهذيلية، التي أصدر فلهاوزن قسمها الأخير بالعربية والترجمة الألمانية عام ١٨٨٤[٥]. وذلك تتمة للقسم الأول الذي أصدره كوزيغارتن Kosegarten عام ١٨٥٤. ألحق فلهاوزن تقييماً تاريخياً بالإضافة إلى رسائل محمد والسفارات التي وفدت عليه والتي أصدرها فيما بعد كقسم ثالث في الكراس الرابع من «دراسات واعمال أولية» في برلين عام ١٨٨٩ وعلى وجه العموم فليس هناك ما يدعو إلى الشك في أصالة الرسائل الأخيرة فعالبها موجه إلى قبائل بعيدة لا أهمية لها وهي لا تتمشى وروح الرسائل التالية. ولكنها لا تظهر محمداً كنبي حازم لا يعرف الهوادة. وانما كسياسي عملي لا يبطن مراكز معتنق الاسلام حسب مبادئ عامة ثابتة. وانما حسب اتفاقات مختلفة تقريبا. وأنه يتفاوت في مطالبه وفي عروضه كثرة وقلة بتفاوت الأشخاص والظروف

أما كتاب «بقايا الوثنية العربية، مجموعة ومفسرة» (برلين عام ١٨٨٧). وهو أول عرض تاريخي في حقل دراسات اللغة العربية لفلهاوزن فيتعلق بتاريخ الأديان وكل ما نملكه تقريباً من أخبار عن الوثنية العربية يعود في مرجعه إلى العهد الاسلامي، حيث صبغت جميعها بالصبغة الإسلامية فالوثنية تشوه باظهار الناحية السلبية عندما تتناول أموراً يرفضها الإسلام، بينما تشوه باظهار الجوانب الحسنة في الحالات التي ورث الاسلام فيها اموراً وثنية. ويحاول فلهاوزن تطهير الجذور الوثنية من الجانبين ليتعمق في الاصول الوثنية الحقيقية، وبذلك ينفح الحياة في الآلهة والقرابين الوثنية وفي الأعياد والأسواق العربية القديمة، وفي الايمان بالأرواح والسحر. وبذلك يلقي اضواء شديدة على دين بني اسرائيل. ومن الجهة الأخرى يساعد على تفهم ما هو عربي في العهد القديم

وتعالج دراسته «المدينة قبل الاسلام» (في دراسات واعمال أولية، الكراس الرابع، القطعة الأولى، برلين ١٨٨٩) كذلك تاريخ ما قبل الاسلام، مؤكداً على الناحية السياسية اكثر من الناحية الدينية. وفي دراسته «مقدمة إلى اوائل تاريخ الاسلام» في دراسات واعمال أولية، الكراس السادس، برلين ١٨٩٩، يتفرغ فلهاوزن للإسلام نفسه. وفي هذه المقدمة يعالج تاريخ الاسلام، باستثناء فترة محمد نفسها، حتى وقعة الجمل (٦٥٦ ميلادي). ومنذ الصفحات الأولى من هذه الدراسة تتضح المشكلة الرئيسية. إذ تتناول الأمر خيطين من الروايات المتوارثة الواحد مهما يستبعد الآخر، أحدهما سيف ويمثل الاتجاه العراقي المتحيز. والثاني ابن اسحق، والواقدي، والمدائني وابن الكلبي ويمثلون اتجاه المدينة القديم الرشيد. وهناك روايتان لرجلي دين مسيحيين معاصرين للاحداث تؤيدان أمانة الاحاديث المدنية بالمقارنة بالأحاديث العراقية وبالتحقق من تفوق الاحاديث المدنية يتحقق العمل الرئيسي لتأريخ هذه الفترة.

وبعد مقالتي «الفرق الدينية السياسية المتعارضة في اوائل عهد الاسلام» و«معارك العرب والروم في عهد الأمويين» اللتين نشرتا في أبحاث وأنباء جمعية جوتنجن للعلوم عام ١٩٠١، توج فلهاوزن أعماله جميعاً بتأليف ذروة انتاجه في التاريخ الإسلامي وهو: «المملكة العربية وسقوطها» الذي نشر في برلين عام ١٩٠٢، والذي يتناول التاريخ الاسلامي حتى نهاية الخلافة الاموية عام ٧٥٠ ميلادي. وهناك عرض مختصر يتناول المصادر المتوفرة لهذه الفترة وميولها وأهميتها. فأبو مخنف يمثل الاتجاه العراقي الكوفي، وهو يميل بعواطفه إلى العراق ضد سوريا، وإلى جانب علي ضد الأمويين. أما أبو معشر والواقدي فيمثلان الاتجاه العلمي المدني وهما يتابعان، على تقاليد رواة المدينة الثقاة، تاريخ العهد الاموي بموضوعية علمية دون ابداء ميل عاطفي ملموس للأمويين. أما الروايات السورية التي تميل إلى الامويين فقد اندثرت، ولكن آثاراً منها بقيت محفوظة في التاريخ المسيحي. أما المدائني فقد كان موالياً للعباسيين. ويتمسك فلهاوزن في تقييمه للمصادر بهذه الأسس، دون أن يتخلى من حين لآخر عن إصدار حكمه من حيث وجهات النظر الموضوعية. وكما يؤكد كارل هاينرش بيكر

(٣) انظر Carl Heinrich Becker, Julius Wellhausen في Islamstudien، المجلد الثاني، لايبزغ ١٩٣٢، ص ٤٧٤ - ٤٨٠

(٤) Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al Maghazi in verkurzter deutscher Wiedergabe, herausgegeben von Julius Wellhausen. Berlin, 188?

(٥) هناك ترجمة ألمانية للقسم الأول موجودة على شكل مخطوط وقد استخدمت في قاموس اللغة العربية الكلاسيكية، Worterbuch der Klassischen Arabischen Sprache، راجع فهرس الموضوعات ص XI من الكراس الأول، فيسبادن ١٩٥٧ وترى صفحة من المخطوط إلى جانب هذا الكلام

، رثائه(٦)، فإن هذا الكتاب الذى لم يلق اعتباراً يذكر ، بادئ الأمر «أصبح الحيلا لا غنى عنه بالنسبة لمؤرخ إكر العهد الاسلامى.»

لد كانت طبيعة ڤلهاوزن الاساسية تتسم بالبساطة. فحين كان يكتب، كان يضع أمام عينيه هدف التعبير عن رأيه بسط شكل ممكن، فكان لا يتخلى مع ذلك عن الجلاء الوضوح. وكان يتمتع بطبع مستقل ولا يعرف الغطرسة كرية. وكان له خصوم كثيرون دون أن يوجد بينهم دو شخصى واحد. وأدى صممه إلى عزلته دون أن يصبح لديد الارتياب والحساسية. لقد توحدت فى يوليوس لهاوزن ميزات المؤرخ وعالم اللغات، وصفات الحدس شديد والدقة اللغوية فى كل متكامل لا مثيل له. وكان لماً بجميع تفاصيل الفترة التاريخية التى يعالجها كالاوضاع سياسية فيها، والأحوال الاقتصادية، وطرق المسكن المعيشة والغذاء، وأزياء الملبس والرأس، والمسائل لحقوقية والعادات. ولكن هدف أبحاثه ظل دائما التأكيد لى خطوط التطور الكبيرة والرئيسية، واكتشاف العوامل والقوى الرئيسية للتحول والتطور التاريخيين. وكان يسعى بنجاح إلى إدراك وعرض تصارب القوى الداخلية للحدث التاريخى.

لقد كان أستاذى إينو ليتمان، الذى استدعى عام ١٩١٤ إلى جامعة جوتنجن كخلف لڤلهاوزن، شديد السعادة بصداقته لأكبر مستشرق فى عصره. وكان لا يذكره إلا بأسمى آيات التقدير والاعجاب وكان هو الذى ألقى كلمة الحسارة عند تشييع جثمانه(٧) لقد قدر لتيودور نولدكه ويوليوس ڤلهاوزن أن يرفعا لواء زعامة الاستشراق فى ألمانيا دون أى منازع. أما السؤال عن الأعظم بين الاثنين فقد أجاب عليه نولدكه بتواضع رقيق وثقة اكيدة بالنفس حين وصف نفسه بالموهبة، وربما بالموهبة العظيمة، بينما وصف ڤلهاوزن بالعبقرية نفسها(٨).

٦) راجع C H Becker, Islamstudien، المجلد الثانى، لايبزغ، ١٩٣، ص ٤٧٥.

(٧) راجع هذه الكلمة الحسائرية مختصرة فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG، المجلد ١٠٦، ١٩٥٦، ص ١٨ – ٢٢ تحت عنوان Erinnerung an Julius Wellhausen

(٨) كذلك إينو ليتمان Enno Littmann فى كتابه نصيب الألمان فى علوم ودراسات الشرق الادنى -Der deutsche Beitrag zur Wissen schaft vom Vorderen Orient، شتوتجارت وبرلين ١٩٤٢، ص ٢٠

كل امرئ بطوال العيش مكذوب

وكل من غالب الأيام مغلوب

وكل من حجّ بيت الله من رجل مودٍ

فمدركه الشبّان والشيب

وكل حيّ وإن طالت سلامتهم يوما

طريقهم فى الشر دعبوب

من ديوان الهذليين

من ماكس پلانك الى كارل فريدريش فون وايتسيكر

بقلم محمد يحيى الهاشمي

ان سبب اهتمامي بالعلامة الكبير ماكس بلانك كان (كما سبق لي وبينت ذلك في كتابي عنه[1]) كما يلي هو اني اقمت في المانيا قبل الحرب العالمية الثانية مدة طويلة درست فيها الكيمياء وعلم المتعدنات (مينرالوجيا). وكانت الفيزياء من احلى مادة مساعدة فقط. للاطلاع على قوانين هذين العلمين. وحدثني زميلي المرحوم الاستاذ الفريد ريغل (عضو اكاديمية العلوم والآداب في مانتس) عن ماكس بلانك وكشفه التاريخي العظيم ولكني لم ادرك له ميزة خاصة الا قبيل مغادرتي برلين وذلك في اواخر عام ١٩٣٧. عندما عثرت له على كتاب صغير الحجم ثقيل الوزن بعنوان «الدين والعلوم الطبيعية» وقد وجدت فيه التأمل الديني العميق والنفس الانسانية الكبيرة والعقل الرصين وكان هذا الكتاب الباعث على دراسة آثار هذا المؤلف وترجمة حياته فجمعتها في كتابي المذكور

اتيح لي ايضا في رحلاتي العلمية بدعوة من التبادل الأكاديمي في باد غوديسبرغ في ربيع ١٩٦٧ القاء خمس محاضرات عن «اهمية ماكس بلانك للعالم العصري». كان لبعض المناقشات صدى مستحبا في نفسي. سوف انوه عنها في آخر تأملاتي عن هذا العبقري العظيم

يعود فضل ماكس بلانك في عالم العلوم الطبيعية في قلبه المفهوم القديم بأن الطبيعة لا تقفز قفزا. تلك الفكرة التي كانت مسيطرة على عقول العلماء وتعرف بفكرة التتابع والجريان الدائم. رأسا على عقب والمثال الذي ضربه لنا «النور» فإن حركته ليست تيارا متواصلا كما كان يظن من قبل. بل هو اشبه بقطرات الماء المتقطعة التي تنتقل من مكان الى آخر قطرة فقطرة. وهكذا فالنور يشع بطريق الأجزاء الصغيرة المتحركة والتي نسميها المقادير والتي يمكن قياس محتوى طاقاتها ووزنها وتعيين كبرها وكما ان المادة تتشكل من وحدات صغيرة والتي نسميها بالذرات. فإن للطاقة شكلا ذريا ايضا

ان هذا العلامة هو في الحقيقة مؤسس نظرية الكم (كوانتا) ومكتشفها. فلا تقتصر اهمية اكتشافه على الفيزياء بل تتعداها الى نظرية المعرفة ولقد فتحت آفاقا جديدة في فهم الطبيعة. فلا تقتصر قيمتها على تفسير عالم الذرة العجيب. بل كان تأثيرها جذريا في تحويل نظرة الكون كما فعل اسلافه من قبل امثال «غاليله» و«كبلر» وكما ان الاندفاعات المباشرة كانت السبب في تحويل نظرة الكون من القرون الوسطى الى عصور حديثة أدت الى انقلاب في الحياة الفكرية افضت الى تطورات اجتماعية وصناعية. فإن اكتشاف بلانك زاد قوة البشر في السيطرة على الطبيعة ايضا بيد ان هذه السيطرة يلزم ان توجه الى ما ينفع الانسانية ويصونها لا ما يضرها ويجرحها

ظهرت نظرية الكم لعلماء فيزياء الذرة كمفتاح فهم العلاقات وان التباين بين القوة والمادة الذي لعب دوره في القرن التاسع عشر قد زال منذ زمن بعيد في نظرية الكم للتحليل الرياضي بين الموجة والأجزاء او بين قوة المجال واقسام العنصر. ومن اجل مجرى الحوادث الدورية (على رأي بلانك) فلا يمكننا حسب القاعدة الا التنبوء بالاحتمالات فقط. فلا يمكن اذن معالجة الحوادث الموضوعية بل احتمالات التي تظهر في مثل هذه الحوادث وتثبيتها باشكال رياضية والحالة هذه لا ندرك الحادث الواقعي بل الاحتمال الواقع اي «الحادث بالقوة» — بوتنسيا Potentia — اذا شئنا استعمال هذا المفهوم من فلسفة ارسطو وجعله خاضعا لقوانين الطبيعة وقد اومأ الفيزيائي الكبير هايزنبرغ Heisenberg على ان كثيرين من علماء الفيزياء تكلموا عن هذه الناحية من نظرية الكم. ونذكر من بينهم بور. بورن. يوردان. ديراك وكما بين هذا الفيزيائي ان هناك اختبارات مختلفة بالنهاية حول مماسة نظرية الكم مع المنطق واشار بصورة خاطفة الى وايتسيكر. ومما يقوله :

«يجب علينا هنا ان نتذكر اشرطة التزيينات الفنية الرائعة للجوامع العربية الحاوية في وقت واحد على كثير من التناظر والتي لا يمكننا تغيير صفحة واحدة دون تعكير صفوف الجميع بصورة جوهرية. وعلى مثال تزيينات هذه الاشرطة

(١) ماكس بلانك. الفيزيائي والمفكر الكبير. مع بحث عن جمعية ماكس بلانك لتقدم العلوم، مطبعة الصدف حلب. ١٩٦٠

التى تعبر عن روح الدين الذى نشأ عنه، وهكذا فإن صفات التناظر لنظرية الكم الحالية هي ايضا انعكاس روح عهد العلوم الطبيعية التى مهد لها بلانك فى اكتشافه».

تظهر لنا اهمية بلانك فى العصر الحاضر بتوفيقه بين الدين والعلوم الطبيعية ذلك الموضوع القيم الذى قمت على ترجمته ونشرته ضمن كتابى المذكور. فعلى رأى علامتنا ليس هناك ثمة تناقض بين العلم والدين بل هما متفقان فى الجوهر وكل واحد منهما يكمل الآخر. ويجد بلانك ان الفكرة المشتركة فى جميع هذه الديانات كلها بأن الله شخصية او تصوره بأنه شبيه بالانسان على الاقل. من اجل ذلك يجد ضرورة تفاهم الأديان كلها، لانها متفقة الجوهر مختلفة العرض. وقد اضفت لهذا التأمل[١]. «اذا استثنينا من ذلك طبعا الأديان التى لا تتطلب الايمان بوجود إله مثل البودية واللاوتسية والكونفوشيوسية وغيرها، فيكون المثل الاعلى المشترك رفع النفس الى المطلق[٢]».

ان معالجته لصراع العلية جديرة بالمطالعة والدرس والتى يختمها بقوله . «ليس قانون العلية صحيحا او غلطا، انه مبدأ غائى موجه، وهو فى نظرى من اعظم ما هو جدير بالتوجيه قيمة مما نملكه، فهو الذى يرينا الطريق ويعطينا التوجيه فى زحمة الحوادث المضطربة ويلزم ان يتقدم البحث العلمى للحصول على نتائج مثمرة. وكما ان قانون العلية يوقظ نفس الطفل ويسيطر عليها فى سؤال –لماذا؟– الذى يضعه فى فمه، فكذلك يرافق هذا القانون البحاثة فى جميع حياته واضعا امامه مشكلات جديدة لا تنقطع. لان العلم ليس استراحة فى تأمل امتلاك المعرفة المكتسبة بل معناه عمل لا ينقطع وتطور يتقدم دوما الى الامام »

اذا كان بلانك رجل عقل دراك اقر له العالم العصرى باكتشافه، فهو ايضا ذو قلب عميق الاحساس، وفى رغما ان العالم لم يفهمه من هذه الناحية الاقليلا فنور البصر يدركه من أوتى حظا عظيما فى العلم والمعرفة، اما بصيرة الذات فلا يدركها الا المصطفون من الناس. لقد شبهت فى كتابى بصيرة الذات لبلانك بفلسفة الذات للشاعر الباكستانى اقبال، ومما قلته ان لا تضارب بين نظريات بلانك العلمية وروحه الفنية الوثابة المستمدة من اعماق الذات، ففى اكتشافه للثابتة الشاملة لعب خياله الفياض دورا كبيرا، فان العالم المبدع والمكتشف الفذ فنان فى طبعه. وان فى اقراره مبدأ حرية الارادة تقديرا للكرامة البشرية

واعترافا بأن شررا من روح الخالق المبدع حى فى ضميرنا. لتوضيح فكرة الكوانتا التى أتى بها بلانك فلا بد لنا من الإتيان بالمثال الآتى : اذا اخذنا شعاعا لذبذبة موحدة يرمز اليها بحرف (ن) واردنا ان يكون هذا الاشعاع اشد قوة، فلا تكون هذه الشدة كيفية بل لا بد من مقدار (كوانتا) معين وان كبر هذه الوحدة الضيائية معطاة (ن) مضروبة بمقدار ثابت معين عرف باسم ثابت بلانك ويرمز اليه بحرف «هـ» h فالطاقة فى الاشعاع تكون ·

ط – ن هـ

هـ – ٦٫٥٥ X ١٠ $^{-٢٧}$ ارعه (Erg) فى الثانية

فى الخطاب التاريخى الذى القاه الفيزيائى المار الذكر هايزنبرغ بمناسبة مرور مائة عام على ولادة ماكس بلانك فى احتفال رابطة الفيزيائيين وذلك فى ١٩٥٨/٤/٢٥ فى جامعة برلين الحرة عن «اكتشاف بلانك والقضايا الفلسفية الاساسية للنظرية الذرية». تساءل فيه هايزنبرغ اذا كان الكلام عن التأثير الفلسفى لاكتشاف بلانك، فما هى يا ترى علاقة اكتشاف خاص فى العلوم الطبيعية بالمشاكل الفلسفية؟ فيجيب على ذلك بأنه طبعا ان هذه العلاقة ممكنة اذا كان هذا الاكتشاف يؤدى الى سؤال من نوع عام او يجيب على هذا النوع من السؤال. ومما يذكره هايزنبرغ · «وتظهر لبلانك بأن الاسئلة اكثر قيمة اذا اصبح التفكير البشرى بمجرى التطور منتجا، لان الاجوبة فى اكثر الاحوال تكون مقيدة بالزمن، ومع تمادى الوقت فان هذه المشاكل تفقد اهميتها نظرا لتوسع المعلومات عن الامور الواقعية. ومما يناقض العلم الطبيعى محاولة العلو بعض الاجوبة المعينة عن الطبيعة الى مقام العقيدة. وعلى العكس من ذلك يجب علينا دوما السعى لنكون مبتعدين عن الحكم سلفا بالاستفادة من الوقائع الحاضرة والماضية لنتعلم ما امكن طرح اسئلة جديدة.» للمحاضرات التى القيتها عن ماكس بلانك كما بينت فى مطلع مقالى اخذت المناقشات الآتية :

١ – فى معهد تاريخ الطب فى جامعة برلين الحرة لم اجد اى اعتراض عليها بل ان الموافقة كانت شاملة وكان حاضرا اساتذة الجامعات وكثير من المنورين من بينهم اعضاء جمعية ماكس بلانك والكاتب الشهير الدكتور هانس هارتمان الذى رافق ذلك العلامة اربعين سنة وزوجته المنتمية الى اسرة علامتنا.

٢ – فى معهد البحث عن تاريخ العلوم الطبيعية والصناعة فى متحف المانيا فى مونيخ وكان النقاش يدور حول بعض المقارنات بين علماء غربيين وشرقيين، وتوضيح بعض

(٢) اقتبست هذا التعبير بصورة عفوية لاشعورية من الفيلسوف الالمانى هيغل وقد تبين لى ذلك فيما بعد من اجل ذلك لم ادرج هذا التعبير عنه فى كتابى انظر كتابى ص ١١٢ م١

نقاط غامصة من قبل اشحاص كانوا على اتصال بالعلامة الكبير.

٣ — في المعهد الفلسفي لجامعة توبيعن. فقد كان النقاش حادا ويدور حول صراع العلية للانك. وكان يثيره بالدرجة الاولى. الطلاب الشباب الذين هم في سن الثورة والقلق. وكانوا لا يريدون الخضوع لأي قانون حتى الطبيعي منه وتحطيم جميع القيود متطلعين الى الحرية التامة. ولكن بلانك لا يرى الغايه من حتمية مفروضه بل صرورتها لشعور باطني عميق واذا ادعى الاستاذ بولنوف Bollnow عميد كلية الفلسفة هناك. بان بلانك تقدمي في نظريته الطبيعية ولكنه رجعي او بالأحرى محافظ بفلسفته. ولكني اجيب بأن فلسفة بلانك لم يأت زمنها بعد

٤ في معهد تاريخ العلوم في جامعة فرنكفورت على نهر الماين. فكان النقاش يدور حول مقارنه فلسفة الذات لبلانك مع محمد اقبال والتصوف الاسلامي امثال ابن عربي والرومي وابن الفارض

٥ في معهد تاريخ العلوم من جامعة هامبورغ. فكان النقاش بالدرجة الاولى يدور حول ما جاء في تصريح بلانك بأن اعظم رجال البحث الطبيعي في كل الازمنه مثل كبلر ونيوتن ولايبنيتز . كانت مشربة نفوسهم بالشعور الديني العميق وفي بدء حقبة حضارتنا كان يجتمع المعنى بالعلوم الطبيعيه وحامي الدين في شخص واحد فكان النقاش يدور حول من كان من علماء الطبيعة متدينا ومن لم يكن كذلك

لقد تطورت نظرية الكم لبلانك على ايدي فيريائيين كبار امثال بور وبورداں وديراك وعيرهم وان اهم اثر تركه لنا في هذا الصدد هو «الميكانيك الاحصائي على اساس نظرية الكم». ويرى هذا العلامة انه من غير الممكن في الوقت الحاضر اعطاء صورة عن الكون سواء اكان الكبير منها (الفلك) او الصغير (الذرة) بل لا بد من الاكتفاء بالمناسبات المنطقية المجردة وهناك اختبارات مختلفة تجرى حول مناسبة نظرية الكم مع المنطق ويظهر الرائد لهذا الاتجاه هو فون وايتسيكر الذى انتقل الى الفلسفة بعد ان كان من اساطين علم الفيرياء والحاجة اليوم لايجاد منطق جديد آتية من الضرورة الملحة بأن قوانين الفيرياء الكلاسيكية ليس لها سلطان على عالم الذرة. فمنطلق هذه القوانين الحديثة من نظرية بلانك.

اذا كان بلانك عالما فيريائيا بنزعة فلسفية. فإن وايتسيكر انتقل من علم الفيرياء الى الفلسفة ولكنه بقي محافظا على النزعة العلمية الطبيعية. ان هذا النحاتة الذى نحن بصدده هو البارون كارل فريدريح فون وايتسيكر. ولد في ٢٨ حزيران (يونيو) ١٩١٢ في كيل. وفي منطقة بحثه فيرياء النواة والفيرياء الفلكية والفلسفة الطبيعية. وقد نشر في عام ١٩٣٨ نظريته الموجهة «توليد الطاقة في النجوم» وفي عام ١٩٤٤ وضع فرضية جديدة في تكون مجموعة الكواكب بالطريقة الديناميكية المائية. ومند عام ١٩٤٥ وهو يشتغل في معهد ماكس بلانك في الفيرياء في غوتينعن. وفي عام ١٩٥٧ اسند اليه منصب استاذ رئيسي في الفلسفة في جامعة هامبورغ وله من الكتب «نواة الذرة. الصورة الكونية الفيريائية. تاريخ الفلسفة. فيرياء العصر الحاضر. مدى العلم. الخليقة وتكون العالم.» وغير ذلك. وقد اتيح له بالتعاون مع هـ أ بيت H A Beht بادخال بروتونين والكترونين وايجاد نواة الهليوم بصورة غير مباشرة. ولكن بطريقة تفاعلات نووية معروفة.

وكان لي شرف التعرف به وزيارته في برجه العاجي المعروف ببرج الفلاسفة من جامعة هامبورغ اثناء رحلتي العلمية الى المانيا بدعوة من التبادل الاكاديمي المار الذكر. وقد تكرم واهداني اثره القيم «مدى العلم» وهو مجموعة محاضرات يبدؤها بموضوع «العلم والعالم العصري». ومما يقوله بأن العلم اليوم يعوض الدين ولكن ما يحتاجه العلم الحاضر الاساس الاخلاقي. وهذا الاساس لا يمكن ان يعطينا اياه العلم فيجب علينا البحث عنه في الدين

يستعرض في كتابه مدى العلم آراء اساطير الاولين في الخليقة وينتقل بعد ذلك الى الكتاب المقدس فالفلسفة اليونانية والتاريخ المسيحي فنظريات كوبرنيك وكبلر وغاليله، فآراء ديكارت ونيوتن ولايبنيتز وكانت. ويعالج بعد ذلك تكون الحياة على الارض. وينتقل الى كشوف الفلك في عصرنا ويهتم بتعبير خاص الا وهو «الانتقال من الفكرة الدينية الى الدنيوية» Sakularisierung ويفرد بحثا خاصا عن ديكارت والعلوم الطبيعية الجديدة. وينهي كتابه ببعض مفاهيم من العلوم الطبيعية للشاعر الالماني الشهير غوته.

لقد اتيح لي ايضا اقتناء كتابين له اولهما «تاريخ الطبيعة» يعالج فيه «رجعة الى تاريخ الارض». «الشكل المكاني والزماني للعالم» Kosmos. وفكرة اللانهاية. ونظام النجوم، والحياة. والنفس. والتاريخ الظاهري والباطني للانسان. انتقل في الحقيقة هذا الفيلسوف الطبيعي من الموضوعية الى الشخصية الذاتية. اذ يقول عند معالجته اللانهاية : «يسعى الانسان للتوغل في الحقيقة الموضوعية الطبيعية ولكنه لا يمكنه السمو على ذاتيته » ينتقل اذن من الذات والى الذات. وهكذا يصرح بأن الانسان يختبر باطنيا

غناه النفسي اللامتناهي وظاهريا حدود مقدرته وحريته بيد انما اذا اردنا ان نطلق لقوانا العنان دون رادع ادبي، فإننا نجد فينا القدرة العظيمة في التخريب حتى محو الذات. وهذه السلبية آتية من عدم الايمان بالامل وسقوط القيم وانعدام معنى الوجود. اذن ان هذا الفيلسوف الطبيعي المعاصر يحثنا على معرفة معنى وجودنا. ولا يكتفي بدراسة الحاضر والماضي، اذ يرسم خططا للمستقبل لا كما فعل اشبنجلر Spengler من قبل في تنبوئه بسقوط الغرب بل يعطي املا جديدا بالرجوع الى المحبة الانسانية، كما فعل سلفه بلانك من قبل. وقد نشر وايتسيكر كتابا عن «شروط السلام» (انظر فكروفن ٤) وذلك بطريق التفاهم وتبادل المصالح فلكل شعب حق الوجود، لا ان يعيش على حساب غيره، بل يعيش ويترك المجال لغيره ليعيش. وقد وضع كتيبا صغيرا عن «افكار حول مستقبلنا» Gedanken uber unsere Zukunft وهو مجموعة محاضرات القاها في هامبورغ وبون. بين فيها ان التكنيك هو سيف ذو حدين، يمكن ان يكون لمصلحة الانسانية او لعكس مصلحتها. فإن المستقبل لديه من المشاكل العظيمة ومتعلق بالطريق الذي يسلكه الانسان. وبذلك ينتقل وايتسيكر من عالم فيزيائي الى فيلسوف طبيعي الى مفكر اجتماعي انساني شامل. وهكذا فان الشعلة التي اوقدها بلانك لم تنطفيء بل تتابع اتقادها الى الاجيال.

ملاحظات

اري من الضروري اعطاء بعض توضيحات على المقال

ترجمة حياة ماكس بلانك *Max Planck* ولد ماكس بلانك في ٢٣ نيسان (ابريل) ١٨٥٨ في مدينة كيل (شمال المانيا) من ابوين اصلهما من مقاطعة ورتمبرغ Wurttemberg، وفي اسلافه عدد لا يستهان به من الحقوقيين وعلماء الألهيات المهمين امضى ماكس بلانك دراسته الثانوية والجامعة في مدينة مونيخ، وظهر تفوقه في الرياضيات في سن مبكرة ولقد جلب اهتمام المدرسين لدرجة انه كان يقوم مقام مدرس الرياضيات المريض اثناء غيبه في الصفوف المتوسطة والعالية في التجهيز مع انه لم يكن اكبر سنا من اترابه كانت مدينة مونيخ في عهد ترعرعه من المدن التي لعبت دورا هاما في الحياة الحضارية لالمانيا من جهة العلم والفن والادب وهكذا نشأ هذا الشاب في هذا المحيط الخصب ادبيا وفكريا بجانب نبوغه في الرياضيات فقد اظهر ميلا قويا للموسيقا وتردد كثيرا بين العلم والفن واخيرا سلك طريق العلم دون ان يفقد صلته بالفن

دخل جامعة مونيخ وهو في السابعة عشر وعند ما بلغ سن العشرين سافر الى برلين لمتابعة دراسته، وفي ٢٨ حزيران (يونيو) ١٨٧٩ اي بعد ان بلغ من العمر واحدا وعشرين عاما قدم اطروحة «حول القاعدة الثانية للنظرية الحرارية الميكانيكية»، ورغم انها نالت درجة ممتازة لم تجد الصدى اللائق بها بعد سنة من تقديم الاطروحة قدم الى نفس الجامعة موضوعا حول «حالة التعادل في الاجسام ذات النظائر الاشعاعية» نال به درجة الدكتوراة الممتازة «دكتور هابيل» ولكنه ايضا لم يجد في الدوائر العلمية في ذلك الوقت اي صدى ايجابي قدم بحثا الى جامعة غوتنجن Gottingen كمسابقة علمية حول «مصونية القدرة» فنال الدرجة الثانية واثناء اقامته في جامعة كيل قدم البحث السابق وذلك من (١٨٨٥ – ١٨٨٩) عندما كان استاذا غير رسمي وبصورة اكثر نضوجا مع دراسة جديدة عن «مبدأ تزايد الانتروبي» (نسبة كمية الحرارة على درجتها) ولقد رأى مقاومة من بعض العلماء في ربيع ١٨٨٩ توفي الفيزيائي كرشهوف في برلين فاستدعي بلانك ليحل محله في تدريس الفيزياء النظرية، وكان في البدء استاذا بلا كرسي ومن عام ١٨٩٢ اصبح استاذا رسميا

اكتشف بلانك نظرية الكم «كوانتا» عام ١٩٠٧، وفي عام ١٩١٢ اسندت اليه امانة سر الاكاديمية البروسية وفي عام ١٩١٤/١٣ كان رئيسا لجامعة برلين وفي عام ١٩١٩ حاز على جائزة نوبل العالمية في الفيزياء وفي عام ١٩٢٨ منحه هيندنبورغ درع النبل الالماني وقد منحته عدة جامعات لقب «دكتور شرف» لم يقتصر على اختصاصه بل تعداه الى الطب ومن الجامعات الاجنبية التي كرمته كانت كامبريج ولندن واثينا ولقد منحته اكاديميات وجمعيات علمية عديدة في الداخل والخارج عضويتها. وفي عام ١٩٣٠ اسندت اليه رئاسة جمعية الامبراطور ويلهلم لتقدم العلوم والتي اصبحت فيما بعد تحمل اسمه تكريما له وفي ٤ تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٤٧ قضى نحبه عن عمر يقارب التسعين وقد ترك لنا ميراثا علميا وفلسفيا وادبيا لا تقضي عليه كر الغداة ومر العشي

عدا عن الصعوبات الجمة التي اعترضت حياته والتي ذللها بصبر وأناة، فقد رماه الدهر ايضا بوفاة اولاده، فان ابنه الاول وقع شهيدا في الحرب العالمية الأولى في فردون في عام ١٩١٦، اما ابنتاه التوأمان فقد توفيتا في سن الصبا والشباب اثر الولادة، اما اكبر ضربة ضربه القدر فهو اعدام ابنه ارفين Erwin من قبل النازية الالمانية وذلك في ٢٣ كانون الثاني (يناير) ١٩٤٥، بعد سجن دام ستة اشهر. اما سبب نقمة النازية على ابنه فلأنه كان على اتصال بفرقة ٢٠ تموز (يوليو) ١٩٤٤ التي كانت تود تخليص الشعب الالماني من الطغيان النازي وقد شاهد اهوال الحرب العالمية الثانية وضحاياها وحرق بيته وهجرته، ورغم ذلك فقد بقي امينا لأمته والانسانية، فهو كما يقول المثل العربي كالعود الذي يزداد بالاحراق طيبا

فيرنر هايزنبرغ Werner Heisenberg هو الاستاذ الدكتور، دكتور شرف، حامل جائزة نوبل في الفيزياء عن عام ١٩٣٣، مدير معهد ماكس بلانك للفيزياء والفيزياء الفلكية في مونيخ ولد في ٥ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٠١ في مدينة ورتسبورغ Wurzburg وبعد ان كان استاذا للفيزياء في جامعتي لايبزيغ وبرلين اصبح منذ عام ١٩٤١ مدير معهد ماكس بلانك في برلين وغوتينغن وقد استدعي الى مونيخ عام ١٩٥٨ قام بتقديم دراسات مبدعة في الميكانيك الكمي بالتعاون مع ماكس بورن وباسكوال يوردان وان تأثير كتاباته القيمة لا تقتصر على الموضوع الخاص في فيزياء النواة، بل تشمل ايضا الصورة الكونية العالمية الحاضرة ومن الجدير بالاشارة اليه سفره القيم «التحول في اساسات العلوم الطبيعية الحاضرة»، اذ اعيد نشره مرارا، والنشرة التاسعة كانت في عام ١٩٥٩. وترجم هذا الكتاب الى كل من اللغة الانكليزية والايطالية وفي عام ١٩٤٩ نشر للمرة الثالثة كتابه عن «فيزياء نواة الذرة»، واعقبه في عام ١٩٥٥ السفر القيم «صورة الكون لفيزياء اليوم» وله كتاب بعنوان «الفيزياء والفلسفة» نشره في عام ١٩٥٩ في شتوتغارت. وكان القى في انكلترا

سعد كامل، (مصر) الفارس، ١٩٦٧ 34 Biennale, Venezia 1968 تصوير إدارة بينالى، البندقيه

عبد الوهاب مرسي (مصر) أطفال في حديقة ١٩٦٨ 34 Biennale, Venezia تصوير إدارة بينالي البندقية

إنجي أفلاطون (مصر) حصاد الليف ، ١٩٦٧ 34 Biennale, Venezia تصوير إدارة بينالي البندقية

أورس أوبرلين : *Urs Oberlin*

«جبل رَهب»* *DJEBEL RAHAB*

يصير الهواء أزرق.
القمة الذاية فى بؤرة النصر ،
وأنت تسقين
الهوينا . كل خطوة
تصدم السماء بالرمال
أدون آثارى باللون
الأزرق فى آثارك ،
السحر يرمش دونمار ياح.

وعندما يعق
الطائر بغتة ،
تتحجر السكينة
تحيط بالصوت ،
ظلالنا
كظلال الجمل رفيعة
تدنو من السحاب ،
وعندما تتلاشى ،
ولازال يخيم
الليل على قمم معايرة ،
ترفعين يدَك.
خيال أرنب
يعدو على الطريق ،
خيال ثعلب —
إنى أرفع يدى
كآنذاك
على جدار غرفة الأطفال
تسرع الأطياف على صفحة الجبل
يدى تلاحق يدك ،
ويدك يدى.
فى الوديان يشعشع الغسق.
وتصعد الريح
من الصحارى
دخانا.

«هناك» . قلت «أنظر !»
«عجلة الساقية »
«تعال ، إنها تدور !»
«إنها بعيدة ، كوربيليا.»
وينعق الطائر
مرة أخرى
يحصى كعصفور دورى
الأعوام المعاشة بصوت
عال ، والمستقبلة
بصوت أجش.
إنك تسقين.
والرمال تشحذ الحجر ،
تصنع الشعر بياضا.
زوج من الثيران يطحن
الرمال.
تتقطر من العجلة
فوق حشائش قلقة
تدور دورة ودورة ،
تدور معها العين ، تدور التلال
رويدا رويدا
حول بؤرة العجلة
سواد حماسى الشعاع .
الطائر لم يعد ينادى.
الدائبتان تدكان فى الدوامة
الأرض بإيقاع
ثقيل رهيب ،
تعمقان آثار الحوافر
تتأرجح القضبان ، تدور
الرمال الهوينا ، لكنك
تكسرين الحلقة فى وسطها
تتقدمين نحو الساقية
وتقف العجلة.

ترجمة : مجدى يوسف

* مع أن هذه القصيدة مرثية تمس تجربة شخصية للشاعر السويسرى ، إلا أنها فى أصلها الألمانى غير تقليدية الصيغة وارتباط اللغة العربية بالرهبة فى نفس الشاعر واضح من اختياره لعنوان قصيدته ، الذى لو عدّلناه إلى لغة عربية صحيحة لقلنا جبل الرهبة ! وهنالك إشارات جلية إلى قرب منية (كوربيليا) شقيقة الشاعر ، مثل «وأنت تسقين ، الطائر ينعق ، العجلة تتوقف» وكان الشاعر قد خرج مع شقيقته ، فى رحلة كان كل منهما يعلم أنها رحلة الوداع (المترجم)

الموافق والمعارض

اوبرا مدرسية لبرتولت برشت

ترجمها مجدى يوسف

تتألف هذه الأوبرا من فصلين لا يكمل الواحد منهما الآخر وإنما يعارضه. وقد أخذ برشت مادة هذه الأوبرا المدرسية عن تمثيلية من مسرح «نو» No اليابانى. عنوانها «طانيكو» Taniko [1]

الأشخاص مدرس أم
صبى طلبة ثلاثة كورس كبير

الموافق

المشهد الاول

كورس كبير ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق
كثيرون يوافقون. ومع ذلك
لا يوجد اتفاق
وكثيرون لا يُسألون
وكثيرون يوافقون
على الخطأ من أجل هذا
ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق

المدرس فى جزء من المسرح ندعوه هنا القسم الأول والأم والصبى فى الجزء المقابل أو القسم الثانى

المدرس إنى مدرس أدرس فى معهد دراسى بالمدينة. ويطلب العلم على يدى تلميذ توفى أباه. ولم يعد له سوى أم ترعاه ولقد نويت الذهاب إليه وأمه كى أسلم عليهما قبل أن أشرع فى رحلتى صوب الجبل فإن وباءاً وبيلا تفشى فى مدينتنا وفى المدينة الواقعة خلف الجبال أساطين الأطباء (يطرق الباب) هل لى أن أدخل؟

الصبى (خطوة من النصف الثانى للمسرح إلى نصفه الأول) من بالباب؟ أهلا، إنه الأستاذ. الأستاذ أتى لزيارتنا!

المدرس. لِمَ لَمْ تحضر طوال هذه المدة إلى المدرسة فى المدينة؟

الصبى. ما استطعت القدوم إلى المدينة. فأمى أصيبت بالمرض.

المدرس لم أدر ذلك خبرها – من فضلك أنى هنا.

الصبى (مناديا على أمه) أماه. إنه الأستاذ

الأم (جالسة فى القسم الثانى من المسرح على مقعد خشبى). دعه يتفضل

الصبى تفضل

المدرس مضت على زيارتى لكما مدة ولقد خبرنى نجلك أن مرضا أصابك فهل تشعرين الآن بتحسن؟

الأم يؤسفنى أنى لا أشعر بتحسن. فما عثر – حتى الآن على دواء لهذا الداء

المدرس لابد من إيجاد حل ما وإن هذا هو دافع مجيئى إذ أردت أن أستودعكما قبل أن أرحل غدا عبر الجبال. لأعود ومعى الدواء والارشاد الطبى. ففى المدينة التى وراء الجبال يوجد كبار الأطباء

الأم رحلة عبر الجبال للإغاثة! حقا سمعت أن هناك كبار الأطباء. ولكنى أيضا سمعت أنها رحلة غاصة بالأخطار أخطر لك أن تصحب فيها ولدى؟

المدرس ليست هذه برحلة يصطحب فيها طفل.

الأم حسنا وإنى أتمنى لك أن تعود منها سالما

المدرس والآن أستأذن فى الذهاب. تراكم على خير! (يمضى إلى القسم المقابل من المسرح)

الصبى (يتبعه). أريد أن أقول شيئا

(الأم تتسمع على الباب)

المدرس: وما هو؟

الصبى. أريد أن أرحل معكم عبر الجبل.

المدرس كما سبق أن خبرت أمك
إنها رحلة وعرة
كلها أخطار ولن يسعك أن

(١) راجع تعقيب المترجم على هذه الأوبرا فى مقاله المنشورة بهذا العدد كيف نوافق وكيف نعارض؟

ترافقنا فيها. ثم:
كيف بك أن تغادر أمك وهي الوحيدة
مع أنها عليلة؟
إبق هنا. فمحال عليك
أن ترافقنا.
الصبي: بل لأن أمي مريضة
أريد أن أصحبكم لآتي إليها
بالدواء وإرشاد
أطباء المدينة التي وراء الجبال.
المدرس. وهل توافق على ما قد يلم بك من أخطار الرحلة؟
الصبي. نعم.
المدرس: لا مفر من أن أحادث أمك مرة أخرى.

(يعود إلى القسم الثاني من المسرح أما الصبي فيتسمع على الباب)

المدرس: ها أنذا أعود مرة أخرى. فولدكم يصر على الرحيل معنا. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يغادركم وحدكم برغم مرضكم. وأنها رحلة خطرة وعرة. وخبرته أنه محال عليه أن يصحبنا لكنه قال أنه لابد أن يرافقنا ليأتيكم بالدواء والارشاد الطبي من المدينة التي وراء الجبال.
الأم · إني سمعت ما قال الصبي. وما أشك في أنه يريد أن يصحبكم في تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل يا بني.

(الصبي يخطو نحو القسم الثاني من المسرح)

منذ اليوم الذي غاب فيه
عنا أبوك. وأنا
لم يعد لي سواك.
فما غبت عن بصري ولا عن ذاكرتي
سوى الوقت الذي كان يلزمني
لأعد طعامك
وأرتق ثيابك
وأدبر النقود.
الصبي · حق كل ما ذكرت. ولكني نويت ولن أرجع عما أعتزم.
الصبي والأم والمدرس: سأقوم (سيقوم) بالجولة الخطرة وآتي إليك (ويأتي إلي، ويأتي إليها) بالدواء والارشاد الطبي من المدينة التي وراء الجبال.
الكورس الكبير: ولما تبين لهما أن
الصبي لن يفلح معه
تحذير ولا تصوير
هتفا بصوت واحد:
المدرس والأم· كثيرون يوافقون على الخطأ، أما هو
فلا يوافق على المرض، وإنما
على أن يعالج الداء.
الكورس الكبير: غير أن الأم قالت.
الأم . إن قواي راحت.
ولإن كان لا مفر
فلتصحب الأستاذ
على أن تعود بسرعة.

المشهد الثـــاني

الكورس الكبير: شرعت القافلة في رحلتها
عبر الجبل
وبرفقتها المدرس
والصبي.
وكان عناء الرحلة أكبر من طاقة الغلام الذي
غالى في إجهاد
قلبه اللاهث
مطالبا بالعودة إلى الدار.
وعند بزوغ الفجر
لم يعد الصبي قادرا
على زحزحة قدميه المنهكين
فوق سفح الجبل.

(يعبر المدرس القسم الأول من المسرح، ثم يليه الطلبة الثلاثة، وأخيرا يأتي الصبي ومعه إبريق)

المدرس: سرعان ما تسلقنا الجبل. وهذا أول كهف يصادفنا. فلنلبث فيه قليلا.
الطلبة الثلاثة: سمعا وطاعة.

(يمضي ثلاثتهم نحو ارتفاع يعلو القسم الثاني من خشبة المسرح أما الصبي فيستوقف المدرس)

الصبي · أريد أن أقول شيئا.
المدرس: وما هو؟
الصبي: لا أحس بأني على ما يرام.
المدرس: صه! إن كلاما كهذا لا يقال في رحلة كهذه. ربما كنت متعبا لأنك لم تألف التسلق. فلتقف قليلا في مكانك حتى تستريح.

(يصعد المدرس فوق الجزء المرتفع من أرضية المسرح)

الطلبة الثلاثة: يبدو أن الصبي قد أرهقه التسلق. فلنسأل الأستاذ عما به.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

قصيدة لبرتولت برشت بخط الشاعر

طلعت الجبال،
وبيدها وردة

نظرت الى الدنيا من بعيد،
وبيدها وردة

ألقت نفسها في الأعماق.
وبيدها وردة

دفنت البارحة.
وبيدها وردة

الكورس الكبير   هيا، افعلوا!

الطلبة الثلاثة للمدرس   سمعنا أن الصبي منهكا من التسلق فماذا به؟ وهل نخشى عليه شيئا؟

المدرس   إنه يشعر بوعكة ولكنه فيما عدا ذلك على ما يرام فكل ما هنالك أنه متعب من التسلق

الطلبة الثلاثة   أنت إذن لست مهموما عليه

(راحة طويلة)

الطلبة الثلاثة (فيما بينهم)   أسمعتم؟ يقول الأستاذ أن الصبي
ليس إلا متعبا من التسلق
ولكن ألا يبدو عليه الآن تعبير مريب؟
إن بعد الكهف
سيأتي طريق ضيق رفيع
ولن يجتازه الواحد منا
إلا إذا استند بكلتي يديه
على الجدار الصخري
فلعله ليس مريضا
وإلا اضطررنا أن نخلفه
هنا رغما عنا.

(يبدون على الصبي من فوق منصتهم بينما يكوروا أيديهم أمام أفواههم على شكل قمع)

أمريض أنت؟ — (الصبي لا يجيب.) — فلنسأل الأستاذ (يسألونه) لما سألناك عن الصبي من قبل خبرتنا أنه ليس إلا مجهدا من التسلق. لكنه يبدو عليه الآن تبدل مريب. وها هو قد جلس

المدرس   إني أتبين أن المرض قد ألم به. فلتحاولوا أن تحملوه عبر الممر الضيق.

الطلبة الثلاثة   سنحاول

ملحوظة فنية   يحاول الطلبة الثلاثة أن يحملوا الصبي عبر الممر الضيق. غير أنه يتعين على هذا الممر أن يكون مشيدا بالمنصات والكراسي والحبل الخ بحيث يتمكن الطلبة من إجتيازه وحدهم، بينما يستحيل عليهم ذلك إذا ما أرادوا أن يحملوا الصبي عبره.

الطلبة الثلاثة. لم نستطع أن نجتاز به الممر، ولن نستطيع أن نبقى معه. وكيفما كان الأمر فليس أمامنا إلا المضي، إذ أن مدينة بأكملها تنتظر الدواء الذي علينا أن نحضره. وإنا لنشعر بالتقزز لكنا سنضطر إلى هجره وحده في الجبل. إن هو لم يقو على السير معا.

المدرس: ولربما اضطررتم إلى ذلك اضطرارا. إنى لا أملك أن أعترض عليكم ولكنى أرى أنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. إنى أتألم كثيرا لهذا المسكين. وأود أن أمهد له برفق تلقى مصيره.

الطلبة الثلاثة. فلتفعل.

(يقفوا بوجوههم كل فى اتجاه معاكس للآخر)

الطلبة الثلاثة والكورس الكبير
نريد أن نسأله (سألوه) عما إذا
كان يطالب (يطلب)
بأن تعود (ربما تعود) القافلة من أجله
ولكنه حتى إذا طلب ذلك
فلن نوافق
إنما سنمضى ونتركه وحده.

المدرس (يهبط إلى الصبى الذى لا زال فى القسم الأول من المسرح): استمع إلى جيدا! بما أنك مرضت وصرت لا تقوى على المضى فلا مفر لنا من أن نتركك وحدك هنا لكنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. ويقضى العرف بأن يجيب المريض: عليكم ألا تعودوا.

الصبى. فاهم

المدرس: أتطلب أن نعود من أجلك؟

الصبى. لا، لا تعودوا!

المدرس. هل توافق إذن على أن نتركك ونمضى؟

الصبى: أريد أن أفكر أولا (برهة صمت يقلب فيها الأمر فى ذهنه) نعم أوافق.

المدرس (مناديا على القسم الثانى من المسرح): لقد أجاب بما تقضى به الضرورة.

الكورس الكبير، والطلبة الثلاثة (أثناء هبوطهم نحو القسم الأدنى من خشبة المسرح): لقد وافق: هيا تابعوا السير!

(الطلبة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

المدرس: هيا امضوا، ولا تقفوا
فانكم عزمتم على متابعة المسير.

(الطلبة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

الصبى: أريد أن أقول شيئا: أرجوكم ألا تتركونى راقدا، بل أن تلقوا بى فى الوادى. فانى أخاف الموت وأنا وحدى.

الطلبة الثلاثة: لا نستطيع أن نفعل ذلك.

الصبى: وإنى أطالبكم بذلك.

المدرس: لقد عزمتم على أن تمضوا
وتتركوه
وإن تحديد مصيره ليسير
أما تنفيذه فصعب مرير.
هل أنتم مستعدون أن تلقوا به فى الوادى؟

الطلبة الثلاثة: أجل.

(يقومون بحمل الصبى إلى المنصة العليا فى القسم الثانى من المسرح)

إسند رأسك على ذراعنا
ولا توتر نفسك
فانا نحملك بحذر

(يقف الطلبة الثلاثة فوق الحافة الخلفية للمنصة، وذلك فى مواجهة الصبى حيث يعطونه)

الصبى (دون أن يراه الجمهور):
كنت أعلم أنى ربما
أفقد حياتى فى هذه الرحلة.
وإن انشغالى بأمى
أغرانى بالرحيل.
خذوا إبريقى
واملأوه دواءً
وعندما تعودوا
أعطوه أمى.

الكورس الكبير. عندئذ أخذ الأصدقاء الابريق
ونددوا بسبل العالم المحزنة
ودستورها المرير
ثم ألقوا الصبى.
ألقوا به
متلاصقين جنبا الى جنب
وعيونهم معلقة
لا يزيد واحد منهم وزرًا على جاره
ثم قذفوا وراءه طينا
وحجارة.

برتولت برشت في برلين
لوحة للفنان أرنو مور (عام ١٩٦٣)

أنا كاتب المسرحيات. أعرض
ما رأيته. رأيت في أسواق البشرية
كيف يتجر بالانسان هذا
ما أعرضه، أنا كاتب المسرحيات
(مطلع أغنية «كاتب المسرحيات» لبرتولت برشت)

المشهد الاول

الكورس الكبير : ينبغي أولا أن نتعلم كيف نوافق
كثيرون يوافقون، ومع ذلك
لا يوجد اتفاق
وكثيرون لا يسألون
وكثيرون يوافقون
على الخطأ. من أجل هذا.
ينبغي أولا أن نتعلم كيف نوافق.

المدرس في جانب من المسرح – ندعوه هنا القسم الأول – والأم والصبي في الجانب المقابل أو القسم الثاني

المدرس : إني مدرس. أدرس في معهد دراسي بالمدينة ويطلب العلم على يدي تلميذ توفي أباه، ولم يعد له سوى أم ترعاه. ولقد نويت الذهاب إليه وأمه كي أسلم عليهما قبل أن أشرع في رحلتي صوب الجبل. فإن وباءاً وبيلا تفشى في مدينتنا. وفي المدينة الواقعة خلف الجبال أساطين الأطباء. (يطرق الباب) هل لي أن أدخل؟

الصبي (يخطو من النصف الثاني للمسرح إلى نصفه الأول): من بالباب؟ أهلا، إنه الأستاذ، الأستاذ أتى لزيارتنا!

المدرس: لِمَ لَمْ تحضر طوال هذه المدة إلى المدرسة في المدينة؟

الصبي: ما استطعت القدوم إلى المدينة، فأمي أصيبت بالمرض.

المدرس: لم أدر ذلك. خبرها – من فضلك – أني هنا.

الصبي (مناديا على أمه): أماه، إنه الأستاذ.

الأم (جالسة في القسم الثاني من المسرح على مقعد خشبي): دعه يتفضل.

الصبي: تفضل.

المدرس: مضت على زيارتي لكم مدة ولقد خبرني نجلكم أن مرضا أصابكم. فهل تشعرون الآن بتحسن؟

الأم: لا تهتم لمرضي، فهو ليس خطير العواقب

المدرس: إنه ليسرني أن أسمع ذلك. ولقد جئت لأسلم عليكم قبل أن أذهب عما قريب في رحلة للبحث العلمي عبر الجبال. إذ أنه في المدينة التي وراء الجبال يوجد كبار العلماء.

الأم: رحلة علمية عبر الجبال! حقا سمعت أن هناك يقطن كبار الأطباء، ولكني أيضا سمعت أنها رحلة عاصفة بالأخطار – أيخطر لك أن تصحب فيها ولدي؟

المدرس: ليست هذه برحلة يصطحب فيها طفل.

الأم: حسنا. وإني أتمنى لك أن تعود منها سالما.

المدرس: والآن أستأذن في الذهاب. نراكم على خير!

(يمضي إلى القسم المقابل من المسرح)

الصبي (يتبعه): أريد أن أقول شيئا.

(الأم تتسمع على الباب)

المدرس: وما هو؟

الصبي: أريد أن أرحل معكم عبر الجبل

المدرس: كما سبق أن خبرت أمك
إنها رحلة وعرة
كلها أخطار. ولن يسعك أن
ترافقنا فيها. ثم
كيف بك أن تغادر أمك وهي الوحيدة
مع أنها عليلة؟
إبق هنا. فمحال عليك
أن ترافقنا.

الصبي: بل لأن أمي مريضة
أريد أن أصحبكم لآتي إليها
بالدواء وإرشاد
أطباء المدينة التي وراء الجبال.

المدرس. وهل توافق على ما قد يلم بك من أخطار الرحلة؟

الصبي: نعم.

المدرس: لا مفر من أن أحادث أمك مرة أخرى.

(يتجه إلى القسم الثاني من المسرح أما الصبي فيتسمع على الباب)

المدرس: ها أنذا أعود مرة أخرى فولدكم يصر على الرحيل معنا. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يغادركم وحدكم برغم مرضكم. وأنها رحلة خطرة وعرة. وخبرته أنه محال عليه أن يصحبنا. لكنه قال أنه لابد أن يرافقنا ليأتيكم بالدواء والارشاد الطبي من المدينة التي وراء الجبال.

الأم : إني سمعت ما قال الصبي. وما أشك في أنه يريد أن يصحبكم في تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل يا بني.

(الصبي يخطو نحو القسم الثاني من المسرح)

منذ اليوم الذي غاب فيه
عنا أبوك. وأنا
لم يعد لي سواك.

فما غبت عن نصرى ولا عن داكرتى
سوى الوقت الذى كان يلزمنى
لأعد طعامك
وأرتق ثيابك
وأدبر النقود

الصبى. حق كل ما دكرت ولكنى مريض ولن أرجع عما أعتزم

الصبى والأم والمدرس سأقوم (سيقوم) بالجولة الخطرة وآتى إليك (ويأتى إلى. ويأتى إليها) بالدواء والارشاد الطبى من المدينه التى وراء الجبال

الكورس الكبير ولما تبين لهما أن
الصبى لن يعالج معه
تحادثا ولا تصورا
هتفا بصوت واحد

المدرس والأم كثيرون يوافقون على الخطأ. أما هو
فلا يوافق على المرض. وإنما
على أن يعالج الداء

الكورس الكبير غير أن الأم قالت
الأم إن فؤادى واهن
ولإن كان لا مفر
فلتصحب الأستاذ
على أن تعود بسرعة

المشهد الثـــانى

الكورال الكبير شرعت القافلة فى رحلتها
عبر الجبل
وبرفقتها المدرس
والصبى
وكان عناء الرحلة أكبر من طاقة الغلام الذى
عانى فى إجهاد
قلبه اللاهث
مطالبا بالعودة إلى الدار
وعند بزوغ الفجر
لم يعد الصبى قادرا
على زحزحة قدميه المنهكين
فوق سفح الجبل.

(يعبر المدرس القسم الأول من المسرح ثم يليه الطلبة الثلاثة، وأخيرا يأتى الصبى وفى يده إبريق)

المدرس: سرعان ما تسلقنا الجبل. وهذا أول كهف يصادفنا. فلنلبث فيه قليلا.

الطلبة الثلاثة: سمعا وطاعة.

(يصعدون نحو ارتفاع يعلو القسم الثانى من خشبة المسرح أما الصبى فيستوقف المدرس)

الصبى أريد أن أقول شيئا

المدرس: وما هو؟

الصبى لا أحس بأنى على ما يرام.

المدرس صه! إن كلاما كهذا لا يقال فى رحلة كهذه. ربما كنت متعبا لأنك لم تألف التسلق. فلتقف قليلا فى مكانك حتى تستريح.

(يصعد المدرس فوق الجزء المرتفع من أرضية المسرح)

الطلبة الثلاثة يبدو أن الصبى قد أرهقه التسلق. فلنسأل الأستاذ عما به

الكورس الكبير هيا. افعلوا!

الطلبة الثلاثة للمدرس. سمعنا أن الصبى منهكا من التسلق. فماذا به؟ وهل تخشى عليه شيئا؟

المدرس إنه يشعر بوعكة ولكنه فيما عدا ذلك على ما يرام فكل ما هنالك أنه متعب من التسلق.

الطلبة الثلاثة أنت إذن لست مهموما عليه.

(راحة طويلة)

الطلبة الثلاثة (فيما بينهم). أسمعتم؟ يقول الأستاذ أن الصبى
ليس إلا متعبا من التسلق
ولكن ألا يبدو عليه الآن تعبير مريب؟
إن بعد الكهف
سيأتى طريق ضيق رفيع
ولن يجتازه الواحد منا
إلا إذا استند بكلتى يديه
على الجدار الصخرى
ولن نستطيع أن نحمل أحدا عبره
ترى اتبع العرف الكبير
ونلقى بالصبى فى الوادى؟

(ينادون فى اتجاه القسم الأول من المسرح، بينما يكورون أيديهم على شكل أقماع أمام أفواههم)

أمريض أنت من الصعود؟

الصبى لا. إنكم ترون أنى واقفا.
أما كنت أجلس
لو أنى مريض؟

(فترة صمت)
(يجلس الصبى)

الطلبة الثلاثة: نريد أن نحادث الأستاذ.
أيها الأستاذ، حين سألناك قبل ذلك عن حال الصبى،

من مسرحية «دائرة الطباشير القوقارية» لوحة للفنان تاديوس كوليسيهوتج

خبرتنا أنه مجهد لا أكثر من التسلق. ولكنه قد يبدو عليه الآن تعبٍ مريب. ثم أنه أيضا جلس وإنا لنشعر بالتقزز. لكن العرف الكبير السائد هنا من قديم. ينص على أن يقذف في الوادي من يعجز عن مواصلة المسير

المدرس: ماذا تقولون؟ أتريدون أن تقذفوا بهذا الطفل في الوادي؟

الطلبة الثلاثة. نعم. هذا ما نريد.

المدرس. إنه عرف كبير وإني لا أقوى على مناهضته إلا أنه ينص على أن يسأل من حاق به المرض عما إذا كان يريد أن تعود القافلة من أجله وإني أتألم كثيرا لهذا المسكين وأود أن أحدثه برفق عن العرف الكبير

الطلبة الثلاثة فلنفعل

(يقفون بوجوههم، كل في اتجاه معاكس للآخر)

الطلبة الثلاثة والكورس الكبير
نريد أن نسأله (سألوه) عما
إذا كان يطالب (يطلب)
أن تعود (ربما تعود) القافلة من أجله
ولكنه حتى إذا ما طلب ذلك
فلن نوافق (لم يوافقوا) على العودة
وإنما على إلقائه في الوادي.

المدرس (وقد نزل إلى الصبي الذي لا زال في القسم الأول من المسرح) استمع إلي جيدا! إن قانونا سائدا من قديم ينص على أن من يمرض في مثل هذه الرحلة يلقى به في الوادي ويؤدي هذا إلى موته فورا. ولكن العرف ينص أيضا على أن يسأل من ألم به المرض، عما إذا كان يريد أن تعود القافلة من أجله. كما يقول العرف بأنه على المريض أن يجيب. عليكم ألا تعودوا ولو أني كنت في مكانك كم كنت أرحب بالموت!

الصبي. فاهم.

المدرس. أتطالب بأن نعود من أجلك؟ أم توافق على أن يلقى بك في الوادي. كما ينص العرف؟

الصبي (بعد فترة صمت قلب أثناءها الأمر في ذهنه) لا. لست أوافق.

المدرس (ينادي من القسم الأول نحو القسم الثاني) هيا. اهبطوا إلينا. إنه لم يجب بما يقضي به العرف!

الطلبة الثلاثة (أثناء هبوطهم نحو الجانب المقابل من المسرح): إنه يقول لا (متوجهين إلى الصبي) لِمَ لَمْ تجب بما يقضي به العرف؟ إن من ينطق[1] الألف لابد أن ينطق الباء. فعندما سئلت عما إذا كنت موافقا على ما قد يترتب على الرحلة من نتائج، أجبت نعم.

الصبي إن إجابتي كانت خاطئة. ولكن سؤالكم كان أخطأ. فمن ينطق الألف لا يلزم بنطق الباء. وإنما بإمكانه أن يتبين ما كان في الألف من خطأ. ولقد أردت أن أستحضر الدواء لأمي لكنني صرت الآن نفسي مريضا وعليه لم أعد قادرا على تنفيذ ما انتويت وإني أريد الحين أن أعود فورا حسبما يقتضيه الوضع الجديد. كما ألتمس منكم أن تعودوا أنتم أيضا. كي تحضروني إلى داري. فإن الدرس بإمكانه أن ينتظر. وإذا كان هناك ما يمكن أن نتعلمه. وهو ما أرجوه. فهو ليس إلا أن نعود في مثل هذا الموقف أما بالنسبة للعرف الكبير القديم فلست أرى فيه تعقلا (ولا حكمة). إنما ما أحتاج إليه حقا فهو عرف كبير علينا أن نسرع بتطبيقه. وهو الذي يقضي بأن نفكر في كل موقف جديد بفكر جديد

الطلبة الثلاثة للمدرس: ماذا علينا أن نفعل؟ إن كلام الصبي معقول. وإن لم يكن بطوليا.

المدرس إني أترك لكم أمرما يجب أن تفعلوه. ولكني أقول لكم أنكم لو عدتم ستقابلون بالعار وضحكات الاستهزاء.

الطلبة الثلاثة. أليس عارا عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟

المدرس لا. لست أرى في ذلك عارا.

الطلبة الثلاثة. إذن نريد أن نعود. ولن يعوقنا سباب ولا ضحكات استهزاء عن فعل الشيء المعقول، ولا عرف قديم عن تقبل فكر جديد.
إستند برأسك على ذراعنا
ولا توتر نفسك
سنحملك في حذر.

الكورس الكبير. هكذا صحب الأصدقاء الصديق
ووضعوا أس عرف جديد
وقانون جديد
وأعادوا الصبي إلى داره.
ومضوا متلاصقين جنبا إلى جنب
في مواجهة السباب
وضحكات الاستهزاء، بعيون مفتوحة
وما زاد أحدهم جبنا على جاره.

١) مثل ألماني تقليدي يعني ضرورة الاستمرار في نفس الخط مهما كان الثمن (المترجم)

كيف نوافق وكيف نعارض؟

بقلم مجدي يوسف

„Mein Werk ist das eines Kollektivwesens, das den Namen Goethe trägt“
Goethe

«إن آثاري من عمل كيان جماعي صار يحمل اسم جوته» جوته

أرادت إحدى معاونات برشت[1] أن تكتب عنه مقالة لاحدى المجلات فسألته وبها شيء من حيرة ماذا أكتب عنك؟
قال لها: صفيني كما أنا في بساطة: كمعلم.»
ويروى برشت في «نوادر السيد كوينر»[2] Geschichten vom Herrn Keuner أن التقى رجل بالسيد «ك». وكان لم يره منذ مدة، فحياه بقوله. «لم يتبدل فيك شيئا»
– «هكذا!» أجابه السيد «ك» وامتقع لونه.
ويقول الصبي في الفصل الثاني من أوبرا «الموافق والمعارض» لبرتولت برشت:
الصبي: «إن إجابتي كانت خاطئة. ولكن سؤالكم كان أخطأ فمن ينطق الألف لا يلزم نطق الباء. وإنما بامكانه أن يتبين ما كان في الألف من خطأ .....
الطلبة الثلاثة للمدرس. ماذا علينا أن نفعل؟ إن كلام الصبي معقول، وإن لم يكن بطوليا.
المدرس. إني أترك لكم أمر ما يجب أن تفعلوه ولكني أقول لكم أنكم لو عدتم ستقابلون بالعار وضحكات الاستهزاء
الطلبة الثلاثة. أليس عارا عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟
المدرس. لا لست أرى في ذلك عارا.
الطلبة الثلاثة إذن نريد أن نعود. ولن يعوقنا سباب ولا ضحكات استهزاء عن فعل الشيء المعقول، ولا عرف قديم عن تقبل فكر جديد.»
ومع هذا فالحوار التعليمي الذي يحدو إلى «فعل الشيء المعقول» بدلا من التشبث بـ«عرف قديم» قد استحدث في المسرحية، بل أدى إلى تعبير ثوري في بنائها، بعد أن انتقدها تلاميذ مدرسة كارل ماركس بحي «نويكولن» في برلين، وكانت لا تزال تحمل عنوان «الموافق» فقط. فقد انتقد الصغار موافقة «الصبي» على «العرف الكبير» دون مقاومة. خاصة وأن هذه الموافقة كانت تعني حتفه! على أنه لا بد من الاشارة إلى أن النص الأول لأوبرا الموافق، التي وضع كورت فايل Kurt Weill آنذاك موسيقاها، كان قد حدد البحث العلمي هدفا للجماعة الراحلة عبر الجبال ومن ثم تعلم برشت من نقد التلاميذ لنص أوبراه، فحياة الصبي أهم وأعلى من البحث العلمي. وبناء على اقتناعه بهذا النقد عدل «الموافق» فبدلا من أن يكون حافز الرحلة فيها هو البحث العلمي جعله طلب دواء شاف لمدينة تفشى فيها الوباء. ثم أضاف إلى «الموافق» فصلا آخرا بعنوان «المعارض» أفسح فيه فرصة للصبي كي يعارض «العرف الكبير» وينتصر عليه – خاصة وأنه لم يعد له ضرورة – وأن يضع بدلا منه أسس عرف وقانون جديد.
وهكذا تحقق الشكل الأخير لأوبرا جديدة – غير ملحمة – بعنوان «الموافق والمعارض» Der Jasager und der Neinsager.
وكان قد سبق للدكتور عبد الرحمن بدوي أن ترجم عنوان هذه المسرحية – في معرض تقديمه لأعمال برشت[3] – على نحو

(١) الأديبة كيته روليكه Kathe Rulicke
(٢) Bert Brecht Geschichten vom Herrn Keuner, Suhrkamp Verlag

مغاير، فقد دعاها: «القائل نعم والقائل لا». إلا أنى لا أشك فى أن الدكتور بدوى سيوافقنى على أن الدقة الشكلية فى ترجمة العبارة الألمانية لا تؤدى فى أغلب الأحيان إلى نقل المعنى المراد فى الأصل. فليس المقصود هو مجرد قول «نعم» أو «لا» وإنما الموافقة أو المعارضة بعد روية وتمحيص ثم اقتناع والدليل على ذلك أن النشيد الذى صدر به برشت كلا من فصلى هذه المسرحية يحدثنا مباشرة عن الموافقة Einverstandnis

ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق	*Wichtig vor allem ist Einverstandnis*
كثيرون يوافقون. ومع ذلك	*Viele sagen ja, und doch ist da kein Einverstandnis*
لا يوجد اتفاق	
وكثيرون لا يُسألون	*Viele werden nicht gefragt, und viele*
وكثيرون يوافقون	*Sind einverstanden mit Falschem. Darum*
على الخطأ. من أجل هذا.	
ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق.	*Wichtig zu lernen vor allem ist Einverstandnis*

مصادر الاوبرا

صنع برشت «الموافق» ثم «الموافق والمعارض» من مادة مسرحية يابانية قديمة عنوانها «طانيكو» Tanikô . وهى من مسرح «نو» No وكلمة «طانيكو» تنقسم إلى شطرين أولهما «طانى» Tani أى «وادى». وثانيهما «كو» Kô بمعنى الشعائر والطقوس، وتعنى الحركة فى اتجاه (الوادى) فى آن واحد (٤) وكان المستشرق البريطانى «آرثر ويلى» Arthur Waley قد ترجم هذه المسرحية إلى الانجليزية. ونشرها ضمن مجموعة من مسرحيات «نو». بعد أن اختصر نهايتها شيئا ما. ثم قامت إليزابيت هاوبتمان Elisabeth Hauptmann. مساعدة برشت وسكرتيرته. بترجمة المسرحية عن ترجمتها الانجليزية المذكورة إلى الألمانية تحت عنوان «طانيكو أو القذف فى الوادى» Tanikô oder der Wurf ins Tal.
أتى برشت بعد ذلك فأجرى رتوشا فنية على هذه الصورة المترجمة حتى أخرج منها أول نص لأوبرا «الموافق» Der Jasager التعليمية فى عام ١٩٢٩/١٩٣٠ وبمقارنة ترجمة إليزابيت هاوبتمان بالنص الذى صار مسرحية جديدة على يدى برشت نجد أنه قد أضاف إليه شاعرنا الألمانى نشيدا فى مقدمته على لسان الكورس الكبير. ثم غير الهدف من الرحلة للحج عبر الجبال (فى التمثيلية اليابانية) إلى استهداف البحث العلمى (فى النسخة الأولى من أوبرا «الموافق»). لاسيما وأننا نعيش فى عصر العلم. ثم أجرى بعض تعديلات طفيفة أخرى فى بناء المسرحية اليابانية إلا أنها أدت إلى تغيرات جوهرية فيها. وإننا لنلمس أسلوب المترجمة الألمانية يطل علينا بوضوح من بين رتوش الفنان المعدل. وهى التى لم تتطرق سوى إلى المواضع التى رأى برشت ضرورة تبديلها ولنأخذ مثالا مقاربا على ذلك
كانت إليزابيت هاوبتمان أمينة فى نقل كلمات الأم اليابانية التى تستعطف وحيدها. حتى لا يرحل مع القافلة، بقولها:
«الأم إنك أبدا ما ابتعدت عن فكرى وعينى أطول من الوقت الذى تنحدر فيه قطرة من الندى »
ولكن برشت حول هذه العبارة الشرقية العاطفية إلى أخرى واقعية مادية. فهو يجعل الأم تقول لولدها:
«ما غبت عن نظرى ولا عن ذاكرتى
سوى الوقت الذى كان يلزمنى
لأعد طعامك
وأرتق ثيابك
وأدبر النقود »
لا شك أن عبارة الأم فى المسرحية اليابانية لازالت – بعد – أقرب إلى ما قد تقوله أم عربية محدثة لولدها. لكن قبل أن يتقبل الذوق العربى فى المستقبل أغنية لشاعر عربى يستخدم ألفاظا واقعية بسيطة، كتلك التى دونها برشت على لسان

(٣) مسرحيات برشت (١) الأم شجاعة وأولادها الانسان الطيب فى رتسوان ترجمها عن الألمانية عبد الرحمن بدوى مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥. ص ٦.
(٤) راجع تعليقات المترجم الألمانى يوهانس سمبرتسكى Johannes Sembritzki على الأصل اليابانى للتمثيلية فى · Bertold Brecht Der Jasager und der Neinsager, Vorlagen, Fassungen und Materialien Edit Suhrkamp 1966 S 97

ـم، لا بد من أن تمر الحضارة العربية بمراحل جديدة من التطور، تنقلها من المثالية إلى الواقعية. ولا يعنى ذلك أن ينتظر كتاب والمثقفون العرب حتى يتم ذلك التطور الحضارى، بل عليهم أن يلاقوه فى منتصف الطريق، وأن يسهموا فى شكيل مستقبله الخلاق: ليس بالتمسك بالتراث العاطفى المثالى، وإنما بتغيير التراث ونفضه من غباره. بقلبه!

الفارق بين الموافق وبين المعارض

ذا كان الدافع الذى دفع الحجاج – فى التمثيلية اليابانية – إلى أن يقذفوا بالصبى فى الوادى هو التقليد الأسطورى الانفعالى، قد أحل برشت محله العقل والتقدير الهادىء الرزين للظروف. وليس هو العرف الذى أملى ذاك الاجراء المرير فى نهاية لمعالجة الثانية للموافق، وإنما هى ضرورة الموقف الذى لا خيار فيه. وما سلك الصبى فى هذا الموقف سلوك البطل الذى قبل على هلاكه من أجل إنقاذ المجموع دون وجل، وإنما فكر مليا فى الأمر قبل أن يوافق على أن تمضى القافلة وتتركه ريسة للموت الذى سينقض عليه لا محالة. بل إنه يرجو رفاقه بقوله: «أريد أن أقول شيئا. أرجوكم ألا تتركونى راقدا، ل أن تلقوا بى فى الوادى. فإنى أخاف الموت وأنا وحدى.»

هنالك جانب مشترك بين موقف الصبى الذى تعين الظروف عليه أن يهلك فى «الموافق»، وموقف المتعاطف الذى ينتهى لى مصير شبيه فى مسرحية تعليمية أخرى لبرتولت برشت تحمل عنوان «الاجراء».

ما الصبى فى الفصل الثانى (المعارض) فيلعب دورا ذكيا، لا شك أنه محبب لدينا جميعا. وهو نفس الصبى الذى فى لفصل الأول رغم اختلاف الظروف. وبسبب اختلاف الظروف نستطيع أن نلمح فى «المعارض» ذكاءه بوضوح بينما لم تح لنا ملابسات الفصل الأول المحزنة إلا أن نلاحظ ترويه وتقليب الأمر فى ذهنه قبل الموافقة على تلقى مصيره، ثم بذله لجهد مقدما لتجنب ما قد يحيق به من آلام لقاء الموت وهو وحيد.

ما فى الفصل الثانى فيتكشف لدينا ذكاء الصبى بصورة أوضح وأجلى من خلال إدراكه للتناقض بين الضرورة والعرف، إصراره على اقناع رفاقه بضرورة إحلال عرف جديد مكان العرف القديم ثم نصره فى النهاية، ونجاحه فى إنقاذ حياته .لعلنى أرى فى موقف هذا الصبى (المعارض) أفضل نموذج يتمرس به الشباب العربى فى نضاله من أجل تكوين مجتمع جديد

إن هذه المسرحية (الموافق والمعارض) تعنينا فى العالم العربى بصورة خاصة لأنها تقدم لنا نموذجا للعمل الفنى الهادف. أقول هنا الهادف وليس الملتزم فحسب، لأن الالتزام موقف يسلكه الأديب إزاء مشاكل عصره ومجتمعه، بينما السلوك لهادف أبعد من ذلك: فهو يريد أن يغير الواقع ليصبح أكثر انسانية وإن الوعى الذى يشرف على صنع العمل الفنى لهادف كثيرا ما يسلب الفنان سذاجته التى هى سر إبداعه. وهو السبب الذى يجعل نفرا من الكتاب فى ألمانيا – مثلا – ينفر من هدفية الفن، وإن تقبل الالتزام. ومن هذا النوع الأخير جونتر آيش Gunter Eich الذى قال لى أنه يرى أن مسرحيات برشت التعليمية Brechts Lehrstucke ليست ناجحة من الوجهة الفنية. وربما وافقت «آيش» لو أنه عكس عبارته فقال أن سائر انتاج برشت المسرحى أفضل من تمثيلياته التعليمية. وإن كان لا بد هنا من أن نلحظ أن المسرح ليس مجرد أدب جمالى واستمتاع فردى محض، وإنما هو أيضا وجود سوسيولوجى فضلا عن أن برشت كان يكتب «للاستعمال المسرحى»، وليس كما يفعل كاتب مسرحى آخر، كتوفيق الحكيم على سبيل المثال، لا يهمه سوى نشر المسرحية أولا فى كتاب!

ولقد حفزنى إلى ترجمة «الموافق والمعارض» إلى العربية أن شاهدتها ذات ليلة على خشبة مسرح معهد عال لتخريج المعلمين فى إحدى المدن الألمانية العربية، وكان آنذاك الشباب المثقف فى ألمانيا يعارض بشدة مشروعا بقانون للطوارئ كان يناقش آنذاك فى البوندستاج (وقد نفذ فيما بعد). حتى إذا ما انتهى عرض هذه المسرحية، التى تشير فى شقها الثانى بوضوح إلى ضرورة المعارضة، حياها جمهور الطلبة بحماس كبير وصفق لها تصفيقا حادا كان من الواضح ارتباطه بالموقف الاجتماعى الذى كان راهنا آنذاك.

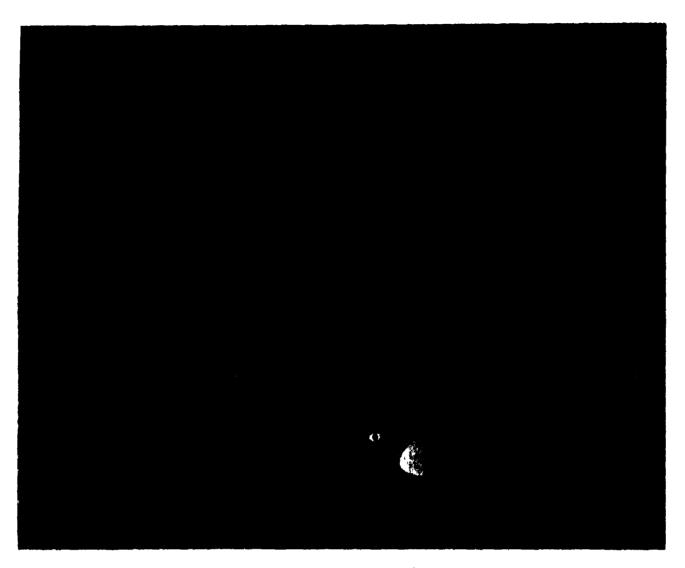
وإنى لأعتقد أن إخراج هذه المسرحية فى البلاد العربية، خاصة فى المرحلة التى تمر بها الآن، سوف يضيف إلى الثقافة الحديثة فى العالم العربى عنصرا فكريا جديدا خليقا بأن نتبناه.

أحمد شبرين (السودان) لعب تجريدى بالحروف العربية.

أحمد شبرين (السودان). لعب تجريدي بالحروف العربية
كلا اللوحتين مأخوذ عن كتاب Ulli Beier, Contemporary Art in Afrika London, Pall Mall Press, 1968
نشكر مؤلف الكتاب ودار النشر لتصريحهما لنا بنشر هاتين اللوحتين.

\

فرانتس رادتسيفل، شقوق في الجدار (لوحة زيتية، عام ١٩٤٥) كليشه Albrecht-Durer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nurnberg

ريمرت هان، نهر جسوى (لوحة زيتية، من مجموعة الدكتور ب حوكل نكولوبيا كليشه Albrecht-Durer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nurnberg.

ف . فرنز آكرمان ، نبات (رسم بالقلم)

كارل إميل شابنجر فرايهر فون شوفنجن
عن مقاله تذ كارية بقلم انطون شال

فى الرابع من أبريل ١٩٦٧ توفى القصل السابق كارل إميل شابنجر فرايهر فون شوفنجن عن تسعين عاما فى بادن بادن. ولإن كان الفقيد قد وهب فى خريف حياته دخائر مكتبته الشرقية الخاصة إلى قسم الاستشراق فى جامعة هايدلبرج، فقد أقبل فى مطلع شبابه على دراسة اللغات الشرقية. حتى لنراه ولا زال فى المدرسة الثانوية يحاول أن يتعلم العربية. وإن الطريق إلى الشرق يقود فى الغالب إلى حب اللغات. ولقد ارتبطت هواية كارل الشاب حين بدأ الدراسة بجامعة هايدلبرج عام ١٨٩٧ بأغراضه المهنية. فقد عمل — منذ عام ١٨٩٤ — على توسيع معرفته باللغة العربية على يدى «بيتسولد» أستاذ اللغات السامية، كما زاول دراسة الحقوق فى نفس الوقت. وفى عام ١٩٠١ راح يستزيد فى «معهد اللغات الشرقية»، الذى كان قد أنشىء حديثا فى برلين (عام ١٨٨٧)، من اللغات العربية والايرانية الحديثة والعثمانية التركية على يدى «مارتن هارتمان»، وسواه من كبار أساتذة العلوم الاسلامية، إلى أن تخرج بدبلوم المعهد مع درجة الامتياز. حتى إذا ما انتهى شابنجر فى نفس الآن تقريبا من دراسة الحقوق تقدم للخدمة فى وزارة الخارجية بالرايخ الألمانى.

وكان هنالك رواد ألمان لامعون فى أوائل هذا القرن لكل من رشح نفسه لهذا العمل فى حقل الشرق الأدنى: خذ عندك «يوهان جوتفريد ڤتسشتاين» (١٨١٥ - ١٩٠٥) الذى أنقذ بتدخله الشخصى حياة الكثيرين من اللاجئين أثناء مذبحة دمشق عام ١٨٦٠. وإلى نفس الرجل يعود الفضل فى اكتشاف مناطق كادت أن تكون مجهولة من سوريا، فضلا عن مجموعة من المخطوطات العربية الثمينة. وهذا آخر يدعى «فريدريش روزن» (١٨٥٦ — ١٩٣٥)، الذى شغل منصب وزير خارجية الرايخ الألمانى عام ١٩٢١، وكان يجمع فى شخصه الديبلوماسى البارع والعالم المتعمق. وهو الذى قدم للقارئ الألمانى رباعيات الخيام عام ١٩٠٩، إذ كان على إجادة كبيرة للفارسية الحديثة.

كان المثل الأعلى الذى ضربه له هؤلاء الرجال، يضاف إليه رغبته الدائبة فى التحصيل والاستزادة، من علامات الأصالة الأكاديمية التى صاحبت شابنجر فى عمله الديبلوماسى بالمغرب الأقصى، من طنجة إلى الدار البيضاء إلى فاس، ثم إلى الاسهام فى مؤتمر مراكش عام ١٩٠٩، والوقوف على جذور الحضارة الموريتانية. ولقد وضع بحثا بعنوان «حاملو الحضارة فى الدول الموريتانية»، كما قام بترجمات شعرية غير منشورة عن الشاعر الأندلسى العربى ابن زيدون (القرن الحادى عشر) والأميرة ولادة. ومنذ أن تزوج شابنجر وهو مغرم بماضى البرتغال العتيد، لا سيما وأن زوجته كانت برتغالية وهو لم يفوت فرصة لمشاهدة أطلال موقعة القصر الكبير Alcazarquivir جنوبى طنجة. تلك الموقعة التى اندحر فيها الملك سباستيان البرتغالى عام ١٥٧٨.

وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى دعاه رئيسه القديم «فريدريش روزن» إلى العودة للانخراط فى السلك الدبلوماسى الألمانى. ولإن كان شابنجر قد قبل الدعوة إلا أنه ما لبث أن تفرغ فى عام ١٩٢٤ لبحوثه العلمية. وإن اهتمامه بقصيدة للطغرائى (١١/١١١٢م) يشكو فيها تعاسة الحياة وشقاء مصيره (لامية العجم) قد أفضى به إلى العناية بتاريخ السلجوقيين. وها هو يقدم فى شيخوخته ترجمة للامية حافلة بالتعليقات والشروح، بل أن آخر دراسة نشرت له كانت حول الطغرائى وبعد الحرب العالمية الأخيرة دون شابنجر دراساته التى استغرقت عقودا بأكملها فى مساهمات كبيرة تحت عنوان «حول تاريخ مستشار الرايخ السلجوقى، نظام الملك» وأيضا «نظام الملك والخلافة العباسية». ولقد ركز شابنجر جل اهتمامه فى أعوامه الأخيرة على نظام الملك ناعتاه وزير السلجوقيين اللامع الجبار (١٠٦٣ — ١٠٩٢) متأثرا ولاشك بما كان يهز العالم فى خريف حياته من أحداث كبار. ولقد ترجم شابنجر إلى الألمانية للمرة الأولى «كتاب السياسة» (سياسة نامه)، الذى وضع فيه نظام الملك جوهر نظرة الساسة وقادة الأمم، كما زود ترجمته بمقدمة وشرح واف، وسجل خاص بالأماكن والأسماء. وبصدور هذا العمل الجليل فى عام ١٩٦٠ أمكن لدائرة أوسع من القراء الألمان أن يطلعوا على ذاك الأثر الفريد.

وحتى أواخر أيامه لم يعرف شابنجر تعبا ولا كللا فى مواصلة بحث النصوص الشرقية أو على الأقل إسناد مهمة تحقيقها إلى المستشرقين الشبان، وكل هذا فى وقت كانت قد بدأت تضرب فيه قواه الجسدية، وتنذره بقرب المنية. وكان آخر ما دونه شعر عربى مع ترجمة ألمانية لفحواه، وهو إن دل على شىء فانما يدل على أن شابنجر قد انتقل من العلم إلى الحكمة إذ تقول تلك الكلمات: من لا يفكر فى نهايته لا يبتهج لسعادته.

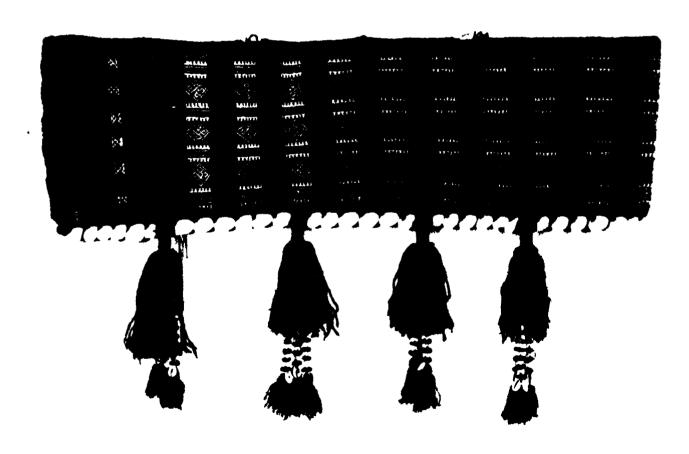
ترجمة: **مجدى يوسف**

معارض

عرضت تحت رعاية المؤسسة الألمانية للدول النامية مجموعة من فنون الرحالة البدو في بالوحستان، تلك المنطقة الواقعة بين باكستان وإيران، وذلك في معرض مخصص لها بدار بالمدينة برلين - راينيكيندورف، استمر من ٢٠ مارس حتى ١١ أبريل ١٩٦٨. وقد جمع السيد مصطفى كونيتسي Konieczny. وهو الذي عاش في كراتشي وعمل فيها مدة طويلة، ٥٢ منسوجا صنعوا بأيدي نساء ماهرات في سهول بالوحستان المرتفعة. خاصة وأن النسج والتطرير من الأعمال التي تحظى بالتقدير والتبجيل من جانب نسوة البالوحيين والبراهوييين. وأغلب المنسوجات من صوف الأغنام، أما الحابل فتستخدم أيضا في صنعها أصواف النوق. كما يستعمل صوف الماعز لأجزاء النسيج ذات المتانة الخاصة. والانسجة المسامية التي تسمح بنفاذ الهواء.

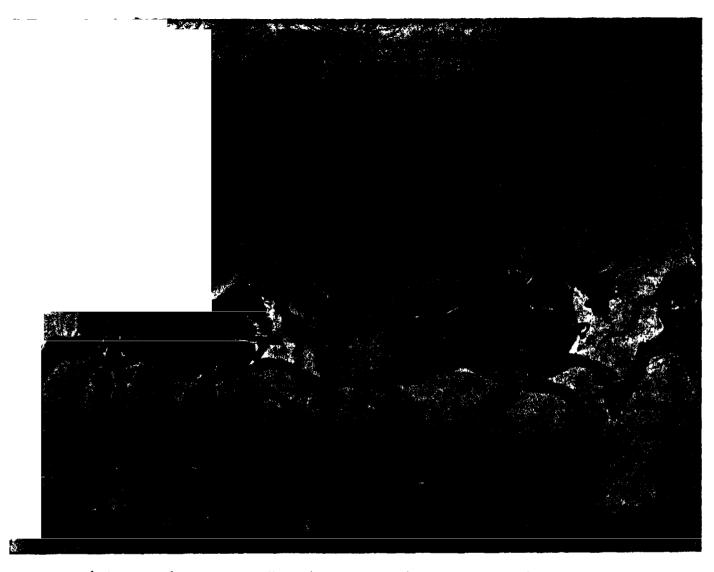
ومن الجدير بالذكر أن النول أو المنسج مسطح يمكن طويه واصطحابه دوما في الحل والترحال.

كما يشاهد في المعرض المذكور نسيج حائط وطيفته تغطية الفراش داخل الخيام. فضلا عن الأكلمة التي تفرش على أرضيتها، والأكياس المخصصة لحفظ الخبز والملح. وما يوضع تحت صحف الطعام من أغطية. ثم ركائب الغلة والدقيق، وما يحتفظ به الدراويش من أحربة للزكاة وأخرى للقرآن الكريم وتسترعى النظر بصورة خاصة أردية النساء والرجال العنية بالتطرير وذات الجيوب الطويلة كذلك يشاهد الزائر لهذا المعرض ركائب مبطنة وجيوب أسرجة ذات مطر أخاذ، وهي غالبا ما تكون في شكل هندسي تشبه أحيانا مناظر زخرفية لزهور أو قوافل جمال

حقيبة (دسدان) مصنوعة من أقمشة مخاطة إلى بعضها البعض، وهي لا تزال عادة ما يستعمل عدة منها كغطاء لفراش النوم أثناء النهار وهذه الحقيبة مصنوعة من نسيج صوفي حيكت به خطوط مزخرفة، ونموذج رسم مكرر على طول المنسوج وقد ثبتت على الحافة الأمامية أصداف ودع بيضاء كما تدلت من نفس الحافة شراشيب تعلقت في كل ثلاث منها [illegible] بها أصداف وراحولات ويلاحظ أن كل هذه الزخارف تتدلى إلى أسفل من فوق حافة الجذع المغطى

قبة ملح (نيدان) من شاحاى العربية.
هى مصنوعة من نسيج أبيض ممتاز من صوف الأغنام، وبه خطوط حمراء، وزرقاء، وبيضاء، وصفراء فاتحة، وزجزاج متعرجة، ورسوم أزهار منسوجة
، شكل صليب. وعلى الحافة العليا شراشير بالعرض.

صندوق مدهون في اصفهان [illegible] عام ١٠٠٩هـ ابعاده ٥٫٣٤ ٤٩ ٧٢ سم و يرى على غطائه تصوير استقبال رسمي في قصر الشاه عباس الأول وهو [illegible] أوروبا [illegible] من [illegible] أما جوانب الصندوق فحلاة بتصاوير من الشعر الفارسي كـ«شاه نامه» للفردوسي [illegible] وهذا الصندوق [illegible] كبيرة في تاريخ [illegible] أوروبا وإيران وهو محفوظ في المتحف الإسلامي – برلين [illegible] إدارة المتحف [illegible] هذه اللوحة

قسمت بعد الحرب الأخيرة مجموعة التحف الاسلامية التي كانت قد أسست في برلين مند عام ١٩٠٤، وصارت حزء من متاحف الدوله في ألمانيا وفي عام ١٩٥٤ أودع متحف «دالم» ما تبقى منها في برلين الغربية، من خزفيات وآثار معدنية وزجاجية وقد كان من حسن حظ هده المجموعة أن تولى على إدارتها في المتحف المذكور كل من العالمين الفذين اللذين احتطفهما الموت في فترات متلاحقة. إرنست كونل Ernst Kuhnel وكورت إردمان Kurt Erdmann (راجع نعيهم في فكر وفن ٢، ٣، ٥).

ذلك أن هذين العالمين الراحلين لم يدخرا وسعا ولا جهدا لاستكمال ما كان قد فقد من هذه المجموعة بسبب الحرب، وإن الشيء الكثير الذى أضيف إليها حتى عام ١٩٦٥ ليعد أعظر ذكرى تشهد على خدماتهما الجليلة في هذا الميدان إلا أن هذه الاضافات أدت إلى أن الحاجة قد صارت ملحة إلى تخصيص مكان أوسع تحفظ فيه هذه المجموعة التي صار مديرها الآن الدكتور بريش Dr. K Brisch وهو ما سيتحقق بمجرد الفراغ من إنشاء متحف «برلين – دالم الجديد للفن الآسيوي في عام ١٩٦٩ وإلى أن يتم ذلك أودعت – مؤقتا – مجموعة التحف الاسلامية جناحا من قصر شارلوتنبرج المعروف بطرازه المعماري الشيق في برلين. ويطالع الزائر هذه المجموعة كراسة جميلة، أشرف على إعدادها السيد الدكتور تسيك - نيسن Zick Nissen (أنظر فكر وفن ٧) وتعد هذه الكراسة مرشدا ممتازا يوضح ويعقب على التحف

قسم من قنينة صنعت فى دمشق حوالى ١٢٦٠ – ١٢٧٠م، وترى على هذه القنينة المذهبة المزينة بالمينا الملون كتابة تشير الى أحد السلاطين الرسوليين فى اليمن، كما نقش على بطن القنينة صور ١٢ فارساً يلعبون الكرة وهى محفوظة فى المتحف الإسلامى – برلين
نشكر إدارة المتحف لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة

القليلة الممثلة هنا للحضارتين البارتية والساسانية . فضلا عن القطع الفنية العديدة المستمدة من مختلف العهود الاسلامية، وتفصيلها: أربعين قطعة من عصرى الأمويين والعباسيين فى بلاد العرب. وتسعة وعشرين قطعة تنتمى إلى نفس العهدين أثناء حكمهما فى بلاد فارس. ثم ثمانية وعشرين تحفة ترجع إلى عصر الفاطميين فى مصر. ومما يبعث على الاغتباط أنه قد خصص قسم خاص لعرض حلقات الاتصال بين فنون الشرق والعرب فى القرون الوسطى. ويحتوى هذا القسم بالدرجة الأولى على تحف خزفية ومعدنية. أما مملكة السلجوقيين والدول التى كانت تابعة لهم فيمثلها سبعون تحفة أهم ما بينها القطع الخزفية. بينما يمثل مصر وسوريا فى عهد المماليك خمسة عشر قطعة ومن بين التحف الممتازة حقا تلك المنتمية إلى حضارتى ايلخانيين والتيموريين (رقم ٢٤٨ – ٢٧٣) إذ أن اهتمام المدراء السابقين للمجموعة الاسلامية كان منصبا بصفة خاصة على الفن الفارسى. ونجد كذلك واحدا وعشرين تحفة ترجع إلى عهد الصفويين وحكم المغول فى الهند، مع أن ما ضاع فى الحرب الأخيرة من أكلمة وسجاد ثمين لن يستعاد إلا ببطء شديد وتمثل حضارة الأتراك العثمانيين خمسة وعشرون قطعة معظمها من القيشانى والسجاد.
إن كراسة هذا المعرض تحتوى على اثنين وخمسين لوحة لمختلف تحف القسم الاسلامى الذى صار يدعى المتحف الاسلامى. وإنه لأمر يسرنا ويغبطنا أن نراه قد أخذ حقه من الاهتمام وهو ما يليق بمكانته.

طلائع الكتب

Der Orient in der Forschung, Festschrift fur Otto Spies, Verlag Otto Harrassowitz Wiesbaden 1968

الشرق فى الأبحاث العلمية مؤلف تذكارى بمناسبة عيد ميلاد أوتو شبيس الخامس والستين فى ٥ ابريل عام ١٩٦٦.
نشر ڤلهلم هويرباخ ڤيسبادن. اوتو هاراسوڤيتس. ١٩٦٧

من العادات الجميلة أن يكرس لعالم كبير بمناسبة عيد ميلاده الخامس والستين مؤلف تذكارى يساهم فيه أصدقاؤه وتلاميذه بمقالات تهم المحتفى به إذ اهتمامات البروفسور شبيس (راجع فكر وفن. العدد ١١) متعددة متشعبة إلى حد كبير. فهى تمتد من الفقه الإسلامى حتى حقل الاساطير التركية. ولذا فلا عجب أن يشتمل مؤلفه التذكارى على ثلاث وأربعين مقالة فى ٧٥٠ صفحة

وقدم فرانتز بابنجر Franz Babinger وجوتهارد ييشكه Gotthard Jaschke وهانز يواخيم كيسلنج Hans Joachim Kissling وريشارد كرويتل Richard Kreutel مقالات حول موضوعات تاريخية تركية وعالج عدد آخر من المقالات المؤلفات الخاصة بالكنائس الشرقية والنسطوريين والادب العبرى والاثيوبى وتتنوع موضوعات هذه المقالات ابتداء من حياة تركستان الشمالية (مايميرزا حايط) ومروراً بحكاية معولية مشابهة لموضوع حكاية حرامية اوروبية (ڤالتر هايسج Walther Heissig) وانتهاء بحكاية صينية وسيطية تسخر من المسلمين (هربرت فرانكه H. Franke) ولكن القسم الاكبر من المقالات يعالج موضوعات اسلامية وموضوعات التأريخ الأدبى فيقدم ڤيرنر كاسكل Werner Caskel تحقيقين من بواكر عهد الاسلام وذلك من جمهرة أنساب العرب التى قام بنشرها منذ عهد قريب. أحدهما حول معركة مؤته. والآخر تحقيق شعرى حول قرار حقوقى أصدره الخليفة على بن ابى طالب. ويقدم البرت ديترش Albert Dietrich دراسة عن فهرس للمستحضرات الطبية لعبد اللطيف بن يوسف البغدادى. الذى توفى عام ١٢٣١. وهى قائمة بواحد وثلاثين مستحضرا شاملاً بسيطاً ويشير إلى ما يقابلها من شواهد فى الكتابة الطبية العربية ومما يبعث على الاستحسان أن بولعيد الدودو قدم مختارات من قصائد الشاعر الجزائرى محمد العيد الذى كان له اثر بعيد على التطور الثقافى للجزائر والذى راح يتغنى بالموضوعات الحديثة كالقبلة الذرية مثلاً بالاسلوب الشعرى الكلاسيكى وقام ڤلهلم آيلرز Wilhelm Eilers بدراسة لكلمات النجم والكوكب وقوس القزح فى مختلف اللغات الشرقية مما عرف عنه من إلمام عميق باللغات الشرقية القديمة والحديثة. بحيث يقدم بحثاً طريفاً عن تاريخ وتطور هذه الكلمات ويقدم شكرى الجين دراسة حول كلمة دستان (أى قصة) فى اللغة التركية وقام يوسف فان إيس Joseph van Ess بنشر قسم غير معروف للعالم الدينى المعتزلى النظام مع دراسة وافية له. ويعتبر هذا المؤلف على جانب عظيم من الأهمية حيث يوجه أشد النقد للأحاديث المتضاربة كما يحتوى نقداً لمجموع كتب الحديث. كما يعبر فى نقده للتواتر عن نقد للاجماع أيضاً. وتحتوى المقالة تقييما هاماً لآراء النظام السياسية والدينية ويدرس ايروين جراف Erwin Graf فى مقالته موقف التشريع الاسلامى من تنظيم النسل وتحديد النسل. كما يثبت بعد نقاش دقيق للآراء التشريعية المختلفة. أن مسألة تحديد النسل يمكن حلها وفقاً لمبادئ وتعاليم الشريعة الإسلامية ويناقش فون جرونباوم G. E. von Grunebaum كون الإسلام كدين وقوة ومدنية. ويقدم جورج حداد عرضاً حول دور ابراهيم باشا فى سوريا حسب وصف فتح الله بن انطون الصايغ. الذى كتب مؤلفاته بلغة قريبة للعربية الدارجة ومازالت محفوظة من النصف الأول من القرن التاسع عشر فى المكتبة الملية الفرنسية فى باريس دون أن تنشر بعد ويثبت محمد حميد الله أن الكتاب المقدس يمكن اعتباره مصدراً دينياً للشريعة الإسلامية، إذ لم يأت فى القرآن أو الحديث ما ينسخ المعلومات الواردة فيه ويكتب يوسف هيننجر Joseph Henninger عن تقديس الأسلاف عند البدو العرب واختار ناشر المؤلف التذكارى ڤلهلم هويرباخ Wilhelm Hoenerbach موضوعاً خلاباً وذلك بما أورده فى مقالته عن كتاب تشبيهات أشعار أهل الأندلس لحسن بن الكتانى الذى عاش فترة فى قرطبة، ثم مات فى سرقسطه عام ٤٢٠ هجرى/١٠٢٩ ميلادى. وتدفعنا المنتخبات المختارة من باب فى الشراب وأوصاف الخمر لستة عشر شاعراً وكذلك

تحليل المادة الشعرية وشرحها إلى الأمل فى تقديم العمل كله فى طبعة جيدة فى حين قريب. وكتب هيربيرت هورست Heribert Horst حول سفارة من سلطان المماليك الملك الناصر إلى ايلخان عاران فى فارس وصلت بلاط إيلخان عازان عام ١٣٠٢. ويقدم مراد كامل بحثاً عن كتابه القيرمة التى كانت تستخدم فى الوثائق والسجلات الادارية المصرية، واول دليل محفوظ منها يعود إلى عام ١٥٢٦، أى بعد فتح العثمانيين للبلاد بقليل. ويكتب غوستاف مشنج Gustav Mensching حول ظاهرة الحق المطلق فى المسيحية والاسلام. وقدمت كاتاريا مومسن Katharina Mommsen دراسة عن صورة الشرق لدى غوته — فقد كان الشاعر الألمانى يعتبر الشرق بالدرجة الأولى بلاد الشعر والشعراء. ويكتب حسين مؤنس حول أموييى المشرق والمغرب. ويكتب البرشت نوت A Noth حول رباط المرابطين. ويقدم رودى پاريت R. Paret شرحاً موجزاً لمعنى كلمة النجم فى السورة ٥٥، الآية ٦. ويقدم هلموت ريتر H Ritter الذى ندين له بأول ابحاث عن ألعاب قرقوز التركية. يقدم هذه المرة دراسة طليعية كعادته حول لعبة قرقوز فى اليونان ويقدم هانز روبرت رومر H. R. Roemer بحثاً عن محفوظات الأديرة المسيحية فى العالم الاسلامى، وهو بحث يقدم لمحة جيدة حول موقف المستشرقين الجديد من المسائل التاريخية والاجتماعية كما يدرس الاديرة المسيحية فى البقاع الاسلامية كمراكز هامة للمخطوطات النفيسة ويكتب يان ريپكا Jan Rypka بحثاً حول الأمثال الدارجة فى هفت پيكر لنظامى. ثم تعالج انا مارى شيمل A. Schimmel فى مقالها أعمال سامحه آى ويردى، وهى كاتبة استنبولية تختلف عن غالب ممثلى الادب التركى الحديث فى أنها تصف بوجه خاص الحياة الثقافية للعهد العثمانى المتأخر وتتناول كذلك التصوف الإسلامى فى أدق أشكاله وهى تمتاز بأسلوب ممتاز. وكتب هاينرش شيپرغر H. Schipperges عن طبيب ومستشرق من القرن الثامن عشر وهو ياكوب راينيغر J. Reineggs قام آنذاك بنشر ملاحظات طريفه عن الشرق ومات فى بطرسبرغ. ويعالج تربيك شيلك Zbyněk Šebik الثورة الثقافية للجمهورية التركية كما تنعكس فى تطورها الادبى ابتداء من «التنظيمات» حتى الأدب الاشتراكى الحديث. ويكتب سارجنت R. B. Serjeant حول صفات القرابة فى وادى حضرموت ويعالج انطون شپيتالر A Spitaler الامثال العربية على نسق «الصبر كاسمه» «السماهة كاسمها» معتمداً على اطلاعه الذى لا يجارى فى الادب العربى الكلاسيكى، وقد جمع فى مقاله عدداً من أمثال هذه التعابير وقام بتفسيرها وشرحها. وكتب فرانتز تيشنر Taeschner حول مسرح الظل حسب فتوت نامة سلطانى لحسين واعظ كاشفى المتوفى عام ١٥٠٤ ويحلل أندرياس تيتسه A. Tietze قصيدة رومانتيكية عثمانية قديمة، هى عشقنامه. وقام خوان ڤيرنيه Juan Vernet بتقديم عرض هام لترجمات القرآن الكريم فى اسبانيا.

إن هذه اللمحة المختصرة لتجعلنا ندرك اتساع حقول هذا المؤلف التذكارى الذى سيقدم لعدد كبير من الباحثين والعلماء من مختلف الميادين ايحاءات وأفكاراً جديدة واسعة الافق.

ترجمة. محمد على حشيشيو

Gerold Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe. Teheraner Forschungen herausgegeben vom Deutschen Archäologischen Institut Abteilung Teheran. Verlag Gebr. Mann, Berlin 1966.

يعد من أروع آثار الحضارة الايرانية ذلك الافريز الكبير الواقع على واجهة أپادانه الشرقية فى «برسيبوليس» عاصمة فارس العتيقة. وكان إرنست هرتسفلد Ernst Herzfeld قد اكتشف واستخرج هذا الافريز عام ١٩٣٢. وإن قاعة العرش (اپادانه) التى يؤدى إليها هذا الإفريز قد خططت وشرع فى بنائها على يدى داريوس الأول (٥٢٢ — ٤٨٦ ق.م.)، غير أنها لم تستكمل عن آخرها سوى على يدى إكسرسيس الأول (٤٨٦ — ٤٦٥ ق.م.). وقد انتوى «هرتسفلد» من الأصل أن يقوم بتفسير ما على هذا الافريز من رموز. غير أنه لم تتح له هذه الأمنية التى تحققت بنجاح على يدى «جيرولد ڤالزر» عالم التاريخ القديم الذى يعيش فى «برن». أما تعليق «بوليوس بيتر يونخه» على موكب تقديم الخراج الآتى على كتف هذا الافريز فلم يعثر على نصه. كما أن «يونخه» نفسه قد فقد منذ واقعة ستالنجراد فى الحرب الأخيرة.

ويسلم «ڤالزر» فى مقدمة كتابه بعدم اختصاصه فى ميدان البحوث الأثرية. وأنه أراد أن يعالج الموضوع من الناحية التاريخية بالدرجة الأولى. «فهو يستهدف النظر إلى هذا البرور النائى على أنه وثيقة تاريخية تتعلق بامبراطورية فارس، ومن ثم يستخرج منها بعض الحقائق المتصلة بسياسة الامبراطورية الأخيمينية.» (ص ٩)

وإن ما انتهى إليه بحث «ڤالزر» يعنينا هنا على نحو مزدوج. فان طبيعة الهدايا المقدمة لا تدل على أنها جزية، وإنما عطايا

قصد بها التكريم بمناسبة حفل حلول العام الجديد. وعليه يزول مبرر استعمال «موكب تقديم الخراج» لوصف هذا التصوير البارز. ويدل على ما نقول ذلك الأسلوب السمح اللطيف الذى توجه به المبعوثون إلى الامبراطور. كما يؤكد هذا التصوير البارز ما كانت عليه شعوب الامبراطورية من تنوع كبير ويتيح «ڤالزر» بعد بحث وتمحيص دقيق لملابس وهدايا ممثلى تلك الشعوب إلى حصرها فى القائمة التالية (التى تبدأ بالنسبة للافريز من اليمين إلى اليسار). ميديون، إلاميون، أرمن، أراخوزيون أو آرايون. بابليون. سوريون. آرايون أو أراخوزيون. كيليكيون. كاپادوكيون. مصريون، سكيتيون، ليديون. بارثيون. كندهاريون. بكتريون. سغارطيون. صغديون. هنود. ثراكيون. عرب، قبيلة ميدية، ثم ليبى. وبعده إثيوبى (الممثل الثالث والعشرون لشعوب الامبراطورية). ويلاحظ أن النحات قد ميز بين الرجال الثلاثة حتى التسع الذين يشملون الوفود. ليس فقط من حيث الهدايا. وإنما كذلك من حيث السمات. ويرافقهم حتى الحاكم إما حاجب يرتدى اللباس الفارسى أو الميدى

ولقد طبع هذا المجلد الضخم بلوحاته الـ ٨٨ (معظم صورها من التقاط المؤلف) ونصه الذى يبلغ ١١٢ صحيفة، طباعة فاخرة كما تعودنا أن نعهدها من الناشر «الأخوان مان» Verlag Gebr. Mann ببرلين.

M. Mokri, Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967

من بين أقل فرق الشيعة شهرة جماعة «أهل حق» التى يعيش أغلب أتباعها فى المناطق الكردية. ولقد أوصل إلينا محمد مكرى، الكردى الأصل، بعض نصوص تلك الجماعة فى العديد من مؤلفاته وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا نصا بالغ الأهمية خاصة لانتمائه إلى التراث القديم لاهل حق. ويدعى هذا النص فى الأصل «دوره داميارى» أى «دورة الصياد»، حيث ينتمى إلى ٢٦ قطعة عرفت تحت عنوان «دفتر حزانه» أى «كتاب الثروة» لبيرديوارى. ويحتوى النص على ٢٢١ رباعية باللهجة الكورانية، وهى إحدى اللهجات الكردية التى يوصف فيها الصيد الصوفى. وهنا يرمز إلى الله بباز أبيض. بينما يدعى جبريل فى هذه الدوره بنيامين. الذى يصطاد الباز بحبل معقود على نحو معين. ويتألف هذا النص من بعض أقوال أهم شخوص السماء. إذ يعرف «أهل حق» إلى جانب الله سبعة ملائكة كبار. بالاضافة إلى أشباه الملائكة التى تظهر على الأرض حسب دورات معينة وإن أسلوب التفكير الدورى لمن المعالم المميزة لعلم الفلك الخاص بهذه الطريقة. فبعد الحالة الأولية التى يطلقون عليها اسم «اللؤلؤة»، تبدأ دعوة الشريعة التى تمتد حتى على بن أبى طالب، وهو الذى منه تبدأ دوره الطريقة. وتليها دوره المعرفة من ولى «أهل حق» «شاه خوشين» حتى «سلطان سهاك». وبالأخير يستهل عصر «الحقائق». وفى نهاية العصور جميعها تبدأ القيامات. وجدير بالتأمل أن كثيرا من معالم تصور العالم عند «أهل حق» مطعم بالفولكلور الايرانى كما نعثر لديهم على الأولياء الثلاثة الذين عبدوا وتعبدوا من أجل الله — الحلاج، ونظامى، وزكريا مثلما عرفوا فى الأدب الشعبى بالهند الاسلامية وتركيا والحلاج عند أهل حق هو أحد صور ظهور الملائكة على الأرض

ولقد ترجم محمد مقرى ذلك النص إلى الفرنسية بعد أن حققه ثم زوده بملاحظات كثيرة وبمعجم للمفردات ومقدمات غنية بالمعلومات. وهكذا أضاف الكثير إلى معارفنا عن هذا التيار الصوفى العجيب.

علامات الورّاقين فى أوروبا: من مدينة سيون فى سويسرا، عام ١٤٥٠، ومدينة اوسنابروك عام ١٥٩٦، ومدينة راتيبور عام ١٥٩٤.
Walter Herdeg/Armin Renker: Kunst im Wasserzeichen. Amstutz & Herdeg, Graphis Press, Zurich 1952.

WER DIE MENSCHEN BITTET,

DEM VERSAGEN SIE ERFÜLLUNG;

DOCH WER GOTT BITTET,

WIRD NICHT ENTTÄUSCHT.

العدد الخامس عشر ١٩٧٠ العام الثامن

يصدرها: البرت تايلا و انا مارى شيمل

التهرست

يقدم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من شرفهم بعونه في إعداد هذا العدد
وبدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه المجلة على شكلها الحالي الجميل
ناشد القراء الكرام ان يداوموا في ارسال معونتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

ترجمات Dr. Muhammad Ali Hachicho, Koln, Dr. Arnold Hottinger, Madrid, Magdi Youssef, Bonn.

Nr. 15 1970

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemar

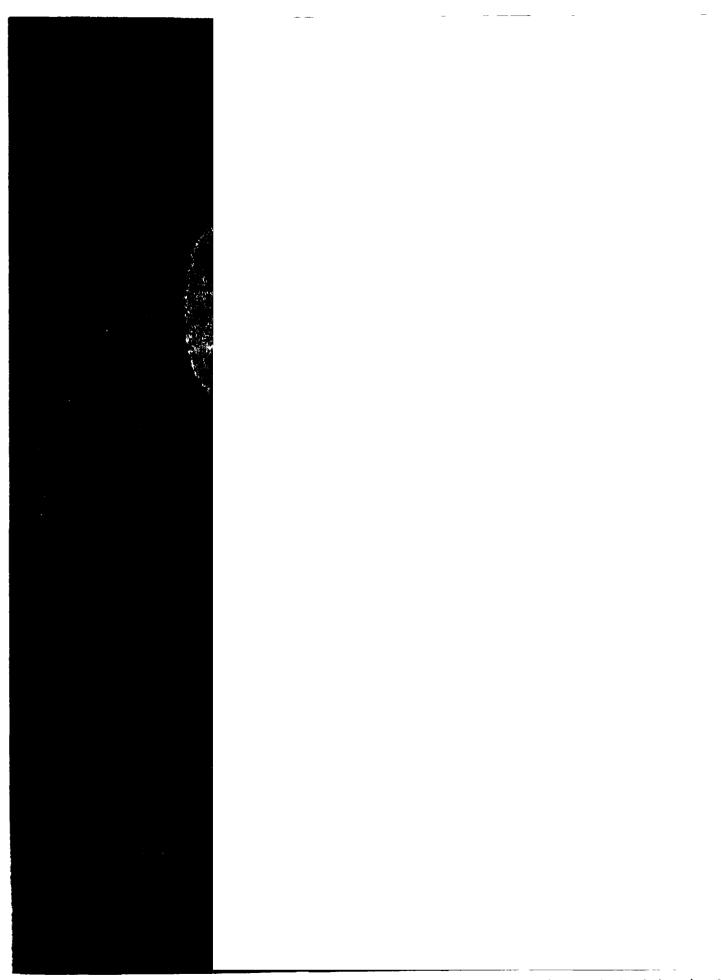
الفهرست

صورتا الغلافين:

مناره «قطب منار» في دلهى، هندستان

منارة الكتبية بمراكش بعد المطر

تصوير: انامارى شيمل

دار النشر Übersee-Verlag, D 2 Hamburg 11, Monkedamm 5, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقتا مرتين في السنة – الاشتراك ١٥ مارك ألمانى – النسخة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألمانى؛ ثمن الاشتراك المخفض للطلبة ٧,٥٠ مارك المانى. – تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر
تصنع الكليشيهات في: Bauersche Klischeeanstalt und Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitgres, Hamburg
الطباعة Druck J. J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt ·
ادارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterägeri, Zug, Switzerland

اقف وفي يده لوحة زرقاء. (عام ١٩٣٢) وهذه اللوحة محفوظة في متحف Wallraf-Richartz-Museum بكولونيا.

تمهيد

«رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا»

ن هذه الكلمات المنزلة فى «سورة المزمل» لم تزل ترن فى آذاننا فى اثناء الأشهر الأخيرة فقد رأى جيلنا بعين الحيرة والدهشة تطور العلوم الطبيعية والأجهزة الإلكترونية أثناء السنوات التالية للحرب العالمية الثانية. ذلك التطور الذى يتعجب له شيوخنا ...سيما وأنه صار فى استطاعة الإنسان أن يطأ القمر. وأن نشهد من أرضنا أفراداً من بنى جنسنا يسيرون فوق سطح ذلك الجرم البعيد الذى طالما تغنى به شعراء الشرق والغرب الرومانسيون ... كما أننا شاهدنا فى الأعوام الأخيرة تأثير هذه التطورات العلمية على أحوال المجتمع ومن ثم على العلوم الاجتماعية وعلى الأدب والشعر والتصوير وسائر الفنون. وكم ن مرة سألنا أنفسنا أيؤدى هذا التطور العلمى الى تفاهم أعمق بين الأمم والأقوام والدول، وإلى وحدة إنسانية جديدة، م سيؤدى الى تلاطم الآراء وتنازع المصالح والغايات الذى يفضى الى تخريب العالم وتدميره ...

ومن جانب آخر لا زلنا نشاهد حتى الآن آثار وحدة قديمة فى بعض مناطق أرضنا .. وإن لم تكن فى استطاعة الواحد منا ان يسافر ببساطة الى القمر أو سواه من الكواكب فيرى كرة الأرض فى ضيائها الأزرق الصاف. إلا أنه فى مقدورنا فى عصر الطائرات الفائقة أن نقطع البون الذى يفصل المغرب عن المشرق فى ساعات معدودة. وأن نقف، كما وقع لكاتبة هذه الأسطر، يوما فى مراكش واليوم الذى يعقبه فى الهند الإسلامية ..

وإن سفرا كهذا يمنح الفرصة للمسافر الطائر كى يقابل الحضارة الإسلامية فى المغرب الأقصى بشقيقتها فى أقاصى المشرق ولعله جدير بالذكر أن المنارتين المشهورتين بجمالهما وعظمتهما فى العالم الإسلامى – وهى «الكتبية» بمراكش و«قطب منار» بدلهى – تبديان أمامنا كبروج الحدود، بروج اليقظة وعواميد القوة على حدود بلاد الإسلام من أجل ذلك فقد إخترنا تصاوير هاتين المنارتين ذاتى الجلال والاحتشام لتزيين غلافى هذا العدد من «فكر وفن»، مشيرين بهما الى اتساع رقعة العالم الإسلامى (وإن امتد حاليا الى ما بعد مراكش جهة الجنوب العربى كما اتسع وانتشر الى ما وراء دلهى حتى باكستان الشرقية والملايو واندونيسيا وسائر ممالك الشرق الأقصى)، ومشيرين كذلك الى وحدة هذا العالم الأصلية. ومن الغريب العجيب أن هاتين المنارتين قد شيدتا فى عين الزمان. وقد بدأ بتأسيس «الكتبية» خليفة الموحدين بالمغرب وهو عبد المؤمن وتمت المنار على يد ولده «المنصور» عام ١١٩٥. وهى لا تزال على أحسن ما يرام وتزهو دوما بجمالها الأصيل، كما كانت النموذج الأعلى للكثير من منائر المغرب الأقصى والأندلس ... أما منارة «قطب منار» فى دلهى، فأسست حوالى عام ١٢٠٠، ى بعد «الكتبية» بقليل، عندما تسلطن «آيبك» التركى وتلاه مواطنه «إلتتمش» على عرش الهند الشمالية، وإمتدت فصلهما وسلالتهما حدود المملكة الإسلامية الى مناطق الهند الشرقية والجنوبية. وإن كان حكام الموحدين فى المغرب يدعون القوم مرة أخرى الى الإسلام الخالص، دين التوحيد ودين المخلصين، فكان حكام دلهى وأهل الصوفية الكرام الذين دخلوا معهم بلاد الهند قد سعوا فى نشر الدين الالهى بين الهنود المشركين: وقد أوحت دعوة التوحيد بأوسع معانيها إقامة المساجد والجوامع والمدارس فى المغرب والمشرق، وفى وسعنا أن نعتبر منارتى «الكتبية» و«قطب منار» بمثابة رمزين جميلين لهذه الوحدة الأصلية. وكأنما تسبح كل منهما بلسان الحال: «رب المشرقين ورب المغربين ...»

وقد أدت بنا زيارة هذين البرجين الروحانيين الصاعدين في غرب العالم الإسلامى وشرقه الى محاولة التعبير عن الوحدة الحضارية للعالم الإسلامى بمقالات هذا العدد من مجلتنا .

وإن قصدنا المغرب وعلماءه فإن أوسعهم شهرة وتفوقا على علماء العرب والعجم جميعاً سوى «ابن خلدون»، المؤرخ المغربى، السياسي والعالم الأديب القاضي. إن حياة هذا العلامة وآثاره قد حلت اهتمام الباحثين في العرب منذ قرابة القرنين، وظل أن مقدمته الشهيرة لا تزال منهلا لا ينفد لكل باحث في تاريخ «العالم الثالث» ولكل مهتم بعلم الاجتماع على الإطلاق. ولا يشابه ابن خلدون سعة ولا عمقا إلا «البيرونى» مؤلف «كتاب الهند» ومساهماته حول «الآثار الباقية عن القرون الخالية» و«القانون المسعودى في الهيئة والنجوم». العالم المتبحر الذى عاش في أوائل القرن الحادى عشر في أفغانستان .

ولا شك ان ابن خلدون هو الأب الشرعي لما صار يدعى في عصرنا هذا علم الاجتماع . وكان هذا العلم قد جلب آلافا من الطلبة في الجامعات الألمانية. وفي دور العلم الأمريكية على السواء. وإن افترقت مناهج البحث وأساليب الدرس عند ممثليه افتراقا بينا .. ذلك أنه من المعلوم أن علم الاجتماع يلعب دورا مهما في فهم الحضارات والمدنيات وكثيراً ما يستعمل كأداة سياسية على حد سواء. ولكنه على طلاب هذا العلم ألا ينسى أن موضوع بحثه هو الإنسان الحى الجدير بكل اعتبار، وأن الطرائق الإحصائية والمناهج الرياضية لا تكفى وحدها للتعرف على ظاهرة المجتمع الإنساني

ومن وظائف عالم الاجتماع والمؤرخ والسياسي في عهدنا هذا ألا يهمل الحضارات المغايرة لتلك التي نشأ وترعرع فيها، بل أن يتسع اهتمامه ليشمل الغرب والشرق معا. فيقارن بين مذاهب الفلسفة او تنظيم أبنية التفكير في أكثر من حضارة واحدة وكان من بين هؤلاء الفلاسفة ذوى البصيرة والعقل المحيط «رودولف بانفتس» المتوفى عن ٨٧ عاما في شهر مارس ١٩٦٩ كانت فلسفة «بانفتس» واسعة الآفاق. واهتماماته تمتد من الرياضة والعلوم الطبيعية حتى الكتب المقدسة الشرقية العتيقة. كما انه وضع أسس تصور جديد للعالم المستقبل وأشار الى إمكانيات الإنسان التى لا تعرف الحدود من جهة والى الأخطار التى قد تصيب البشر وهم غافلون من جهة أخرى وإن بنشرها مقالا له. مع سيرته بقلم عالم ألماني مقيم بأمريكا الجنوبية فهدفنا أن يعرفه الناطقون بالضاد كما يعرفه بعض الأتراك والباكستانيون لقرابة بعض آرائه وأفكار شاعر الباكستان الكبير محمد إقبال

لكنما وحدة العالم الروحى تظهر في الأدب والشعر أوضح مما تبدو عليه في العلوم العقلية. ومن حسن الحظ أن اهتم عالم مصرى شاب بشخصية واحد من كبار أدبائنا الألمان. وهو «تيودور فونتانه». مقارنا إحدى رواياته بقصة «زينب» لمحمد حسين هيكل وقد انقضى هذا العام ١٩٦٩ مائة وخمسون عاما على ميلاد «فونتانه» الذى يعد أستاذاً كبيراً وعلما من أعلام القصة والرواية الطويلة في القرن التاسع عشر. ولقد تأثر به «توماس مان» وأحبه كثيرا .. وكان «فونتانه» كذلك شاعرا قويا ينشد قصائد تاريخية كما نلمس في نثره وشعره نقدا حرى به ان يحرك المجتمع المعاصر وأن يهز التحيزات الاجتماعية المستهجنة لاسيما وأنه يعبر عن هذا النقد بصوت خفيض وأسلوب نبيل ينطق «من وراء ستار خفي» ... ونادراً ما نصادف في الأدب القصصي الألماني أشخاص أكثر «انسانية» ولا لطفا وصداقة من أبطال روايات «فونتانه».

الأدب والشعر. هذه هي اللغة التى تعم الغرب والشرق. فان قلب الإنسان يحس بالعشق والحزن. بالخوف والرجاء، باليأس والغصص أينما أقام وإن يترنم الشاعر الشعبي المراكشي باشتياقه وعبر عن آماله وعشقه. فان الشاعر في جبال الباكستان الشمالية العربية لا يكف عن التعريد بعين الهموم. كل منهما بلسانه الخاص. وكل منهما بعين اللحن .. ولو أردت فرد على المثال المراكشي ومثال «الباشتو» أمثلة أخرى من الأناضول ومن السودان. من شاطئ نهر ايندوس ومن قرى إيران. إذ تجد في كل واحد منها نفس الأحاسيس العامة. صفاء القلب. وبساطة وسذاجة. ولو ذهبت الى إسكوجيا أو الى اليابان. الى روسيا او الى البرازيل. فلا فارق بين نغمات قلب العاشق الحزين او الأم الشفيقة إلا اللسان .

أما شعراء المدن. وشعراء السلاطين والملوك. والشعراء المتعالمين فان لديهم نفس هذه الأحاسيس. وإن صقلوا كلماتهم وربيوا عباراتهم وراعوا الشكل الموروث ووعوا تاريخ التراث. ومع ذلك ما عبروا شيئا في أصل التيار. وصار اسم أحد هؤلاء الشعراء وكان عالما رياضيا أشهر من كونه شاعرا - رمزا لعقيدة كاملة. حتى لتوجد ترجمات رباعياته في كافة ألسنة العالم. من لغة الإسكيمو حتى اليابانية. ومن الإنجليزية الى السعالية. ذلكم هو عمر الخيام الذى أطرب بشعره وأفكاره الشرق والغرب جميعا. وقد بعث الينا الأستاذ «يان ريبكا» الشيخ الكبير والمستشرق المتبحر في ميدان الأدب

الإيرانى، مقالة عن عمر الخيام قبيل وفاته، وننشرها فى هذا العدد كى يتم بذلك تصوير الشعر فيما بين مراكش والهند الاسلامية، وستكمل هذه الصورة بنموذج من الشعر الفارسى الحديث الذى تلعب المرأة فى تطويره دوراً لا يستهان به. ويتميز هذا الأدب بالالتزام بقضايا المجتمع. ونجد الأدب الحديث الملتزم أيضا فى سائر بلدان الإسلام كما هو الحال فى الباكستان مثلا. حيث كان ممثله الشهير «فيض أحمد فيض» الشاعر الاشتراكى ... ويتبين لنا أمثلة الشعر الحديث ان الشعراء ما زالوا يستعملون رموز الشعر الكلاسيكى وإن سعوا عليها بما تحمله من تلميحات وإشارات تقليدية معانى ودلالات جديدة تطويرية كانت أم تقدمية .

ويوجد فى زماننا لسان آخر يستوعب الشرق والغرب، وهو الرسم التجريدى الحديث الذى صار يتذوقه كثير من شباب العالم ومثقفيه نظرا لتجرده من موضوعات ومحتويات حضارة بعينها. ولذلك نقدم هنا بعض قطع الفن التشكيلى التى عرضها الفنان الشاب «هاينتس ماك» Heinz Mack على صفحة رمال الصحارى الإفريقية

أما الورقة من تاريخ الاستشراق، فلا نظن أنه يوجد أحد فى ألمانيا ولا فى أوربا بأجمعها يريد «كارل بروكلمان» علما بالأدب العربى من المغرب حتى المشرق وهو صاحب السفر المشهور العديد الأجزاء «تاريخ الأدب العربى» الذى لا غنى لمستشرق عنه سواء كان باحثا فى تاريخ الفقه فى الأندلس أو تطور النحو فى العراق أو فى وضع الشعر فى اليمن أو دور التفسير فى الهند ..

هذا ما بين الغلافين، او بين «الكتبية» و«قطب منار» ، بين المغرب والمشرق، إشارة متواضعة الى وحدة الفكر الحضارى وكذلك الى الوحدة فى تلقى المسائل الجديدة التى تواجهها جماعات وآحادا فى هذا العصر، عصر الانقلاب العلمى، ايما وليبا، الذى لا سبيل الى مواجهة معضلاته والتغلب عليها سوى بالتعاون العالمى «إن كنتم تعقلون».

صورة البسملة على ص ٥ مأخوذة عن ضريح السلطان محمود الغزنوى المتوفى عام ١٠٣٠، وكذلك صورة الآية «كل من عليها فان» على ص ٥٢

لوحة خطت عليها دعوات السلام على محمد رسول الله، موطنها ايران، القرن التاسع عشر، وهى محفوظة فى متحف فوك، جامعة هارفارد
Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass

فلي بومايستر «موندرو» (عام ١٩٥٣)
عن كتاب هرالد سيلر Harald Seiler, Niedersachsische Landesgalerie Hannover، دار نشر M. DuMont-Schauberg بكولونيا، ١٩٦٩.
نشكر دار النشر لسماحها لنا بنشر هذه اللوحة

ابن خلدون

«إن أول كاتب عالج التاريخ بصفته الموضوع الحقيق لعلم خاص كان ابن خلدون. وسواء أعتبر مؤسس علم التاريخ لهذا السبب أم لم يعتبر كذلك، فإن هذه مسألة قد تختلف الآراء حولها، ولكن لا يسع أى قارئ صادق لمقدمته إلا أن يعترف بأن لحقه فى هذه الشهرة من المبررات ما يتفوق على حق أى كاتب آخر غيره قبل فيكو Vico»

هكذا يبدأ روبرت فلنت Robert Flint بحثه حول ابن خلدون فى كتابه: تاريخ فلسفة التاريخ فى فرنسا وبلجيكا وسويسرا، (ادنبره، ١٨٩٣، المجلد ١، ص ١٥٧ - ١٧٠) The History of the Philosophy of History in France, Belgium and Switzerland, Edinburgh (1893, I, 157—170). ويعود الفضل بالدرجة الأولى إلى اقوال فلنت أن اسم ابن خلدون اشتهر فى صفوف جمهور واسع خارج دائرة المستشرقين، كما أن اقتراحات العالم البريطانى لاقت صدى آخر لدى ش. رابوبور Ch. Rappoport فى بحثه. حول خصائص منهج البحث والاتجاهات الأساسية فى فلسفة التاريخ (برن، ١٨٩٦) Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte (Bern, 1896), وكذلك، وبتفصيل اكثر، فى كتابه الصادر فى باريس عام ١٩٠٣ الفلسفة الاجتماعية للتاريخ كعلم التطور: La philosophie sociale de l'histoire comme science d'évolution وفى هذين المؤلفين يفرد لابن خلدون مكان واسع يستحق الاعتبار. وقد أفرد ل. غومبلوفيتش L Gumplowicz فى مقالاته الاجتماعية (انسبروك، ١٨٩٩) Soziologische Essays (Innsbruck, 1899) فصلا «للعالم الاجتماعى العربى فى القرن الرابع عشر. ابن خلدون» ,,Der arabische Sociologe des 14. Jahrhunderts, Ibn Chaldun" واستطاع أو. ج. فون فيزندونك O. G. von Wesendonck أن ينشر عام ١٩٢٣ مقالا فى مجلة «دى دويتشه روندشاو» Die Deutsche Rundschau عنوانه: «ابن خلدون، مؤرخ حضارى عربى من القرن الرابع عشر» ,,Ibn Chaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des 14. Jahrhunderts" وقام بترجمته إلى العربية بعد ذلك بعشر سنوات م. أ. عنان. ونشر عالم فرنسى، وهو ر. مونييه R. Maunier، مقالتين عن ابن خلدون خلال الحرب العالمية الاولى أولاهما بعنوان: «الآراء الاقتصادية لفيلسوف عربى من القرن الرابع عشر.» "Les idées économiques d'un philosophe arabe au XIV siècle" (Revue d'histoire économique et sociale 1914) والمقالة الأخرى بعنوان: «الأفكار الاجتماعية لفيلسوف عربى» "Les idées sociologiques d'un philosophe arabe" (L'Égypte Contemporaine 1917). وبعد الحرب العالمية الثانية بفترة قصيرة عالج المستشرق الايطالى ا. بومباتشى A. Bombaci من جديد النظرية التاريخية لابن خلدون ,,La dottrina storiografica di Ibn Ḫaldūn" (Pisa, 1916) ولا يجوز أن ننسى ما خاصه المؤرخ آرنولد توينبى Arnold Toynbee فى دراسته للتاريخ Study of History من بحث مفصل حول نسبية فكر ابن خلدون التاريخى "The Relativity of Ibn Khaldun's Historical Thought".

أما بالنسبة للمستشرقين المتخصصين بالدراسات العربية فقد كان اسم المؤرخ التونسى معروفا منذ زمن طويل. فحتى اوائل الكتب العربية التى طبعت فى اوربا ذكرت اسمه وشخصه، وعلى يد باحثى اوائل القرن التاسع عشر عرفت اجزاء من مؤلفه بنصوصها العربية الأصلية وبترجمات إلى اللغات الاوربية: فقد قام سيلفستر دى ساسى Silvestre de Sacy، أبو الدراسات العربية فى اوربا ومؤسسها كعلم حديث، قام بطبع مقاطع من مؤلف ابن خلدون التاريخى فى كتابيه التعليميين (مختارات للمطالعة العربية Chrestomatie Arabe, 1826 29 ومنتخبات نحوية عربية Anthologie grammaticale arabe, 1829 وذلك بعد أن كان قد نشر عام ١٨١٠ مقاطع من مقدمة ابن خلدون Extraits des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun وبعد أن كان قد عالج فيما بعد موقف ابن خلدون من الصوفية Ibn Khaldoun sur Sofisme (1831) وتناول آراء المؤرخ الكبير فى التصوف الإسلامى

بالدراسة (وهو موضوع عولج كثيرا فيما بعد. رغم أن مؤلف ابن خلدون الخاص عن مسائل التصوف وهو «كتاب شفاء السائل» لم يكتشف إلا منذ بضعة أعوام وجعل في متناول أيدى القراء بالطبعة التي أعدها محمد بن تاويت الطنجي. الذى يصف الكتاب بأنه فتوى كبر حجمها. وهذا ما يفسر عدم ذكر ابن خلدون نفسه لهذا البحث كواحد من «مؤلفاته» الفعلية. وصدر طبع آخر لهذا الكتاب بتصحيح اى. آ. خليفة في بيروت ١٩٥٩. وكمثل سيلفستر دى ساسى وفي الفترة نفسها أيضا نشر المستشرق الذى لا يكل ولا يمل يورف فون هامر بورغشتال Joseph von Hammer-Purgstall في مجلة «كنوز الشرق» المجلدين ٥ و٦. عامي ١٨١٦ و ١٨١٨ (Fundgruben des Orients, V, VI, 1816, 1818) نشر مقتطفات من ابن خلدون وزودها بدراسة عنه في Journal Asiatique لعام ١٨٢٢. حيث ظهر في نفس الحلة بعد مدة وجيزة مقال آخر لشخص اسمه ف. إى. شولتز F. E. Schulz «حول السفر التاريخى النقدى العظيم لابن خلدون» "Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun" (J.A. 1825, 1828) واتخذ علماء آخرون مثل هذين العلمين الشهيرين في الاستشراق الأوربي فأدخل ج. ف. ف. فرايتاج مستشرق جامعة بون مقاطع من مؤلف ابن خلدون في كتابه Chrestomathia Arabica grammatica historica (Bonn, 1831) وكتب جوستاف فلوجل Gustav Flugel مقالا عنه في دائرة المعارف العامة للعلوم والفنون Allgemeine Encyclopadie der Wissenschaften und Kunste (Leipzig, 1938) وقدم ايطاليون أمثال ج. دى أستري آري G. di Astri Ari (1810) وسويديون أمثال ج. جرابرج آف هيمسو J. Graberg af Hemsö (1831) دراسات عنه. إلا أن هذه الأبحاث والدراسات جميعها ظلت محصورة ضمن إطار صغير من المهتمين بالاستشراق

ولم يعرف ابن خلدون على نطاق أوسع إلا عندما قام اى. كاترمير L. Quatremere بنشر «المقدمة» بكاملها في باريس عام ١٨٥٨. وهي ذلك المدخل الشهير إلى تأريخ ابن خلدون الضخم. وظهرت في ثلاثة مجلدات كبيرة. وكذلك عندما أخذ البارون ماك غوكين دى سلين McGuckin de Slane على عاتقه مهمة أضخم من ذلك وهي ترجمة المؤلف التأريخي نفسه بكامله إلى الفرنسية (١٨٦٣ و١٨٦٥ و١٨٦٨). ورغم أن ترجمة دى سلين تعتبر ترجمة حرة بعض الشيء للمتن الأصلى المعقد تماماً. إلا أنها تركت أثرها منذ ذلك الحين على تصورات المؤرخين وعلماء الاجتماع إلى حد بعيد. وكان العالم نفسه قد قام عام ١٨٤٤ بترجمة سيرة ابن خلدون — غير التامة — التي كتبها بنفسه. كما حقق ونشر النص العربي والترجمة الفرنسية للجزء المتعلق بتاريخ البربر والممالك الاسلامية في شمالى افريقيا في الاعوام ما بين ١٨٤٧ و١٨٥٦ تحت عنوان: Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale

أما السفر التاريخى الكامل لابن خلدون. وهو «كتاب العبر» فقد طبع لأول مرة في بولاق عام ١٨٦٧/١٨٦٨. أما سيرته المكتوبة بقلمه التي لم تكن معروفة إلا كملحق لمؤلفه التاريخي فقد نشرت استناداً إلى مخطوطات حديثة الاكتشاف على يد محمد بن تاويت الطنجي عام ١٩٥١ في القاهرة

وبذلك توفرت أخيراً مادة ومعلومات كافية لتتبع ووصف حياة ابن خلدون المليئة بالحركة، إذ لا يمكن فهم فلسفته للتاريخ إلا على أساس هذه الحياة التي قضاها ما بين عزلة العلماء ونشاط السياسيين. وما بين المعلم والديبلوماسي.

ولد عبد الرحمن بن خلدون في السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ في تونس وقد انحدر أسلافه من أصل عربي من جنوبى الجزيرة العربية وكانوا قد وفدوا إلى الأندلس في القرن الثامن. وعاشوا عدة قرون في اشبيلية، ثم هاجروا في بداية القرن الثالث عشر إلى تونس عندما بدأ سلطان المسلمين يتلاشى في اسبانيا وكما فعلوا في اشبيلية. فقد لعبوا دوراً هاماً في السياسة في تونس أيضا. ونال الصبى عبد الرحمن تعلما ممتازاً في جميع العلوم التقليدية المعروفة واصبح. قبل أن يتم العشرين من عمره، كاتباً لدى سلطان تونس ابى اسحق. وبعد بضعة أعوام. أى في سنة ١٣٥٥. استدعاه سلطان فاس. ابو عنان. ونظمه في مجلسه. واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه. وكانت فاس آنذاك قلعة من أهم قلاع الاسلام الحصينة. إلا أن علاقته الطيبة بالقصر لم تدم طويلا لكثرة منافسيه وارتفاع السعايات فاتصل سرا بالأمير محمد صاحب بجاية. يدبر معه مؤامرة ضد ابى عنان. ولما اكتشف السلطان المؤامرة. قبض على ابن خلدون وسجنه مدة واحد وعشرين شهراً ولما توفى أبو عنان. اطلق سراح ابن خلدون وعين كاتب السر لدى السلطان الجديد ابى سالم. وفي عام ١٣٥٩ ولاه النظر على المظالم. وهي وظيفة قضائية لغير رجال الدين. خلافاً لمنصب القاضي. وبعد مقتل السلطان عام ١٣٦٢ اتجه ابن خلدون إلى اسبانيا. وفي غرناطة. المكان الوحيد الذى بقى تحت سلطان

إدوارد نارعير ، قرية معربية، لوحة نا

المسلمين. أحسن السلطان ابن الأحمر ووزيره الأديب ابو عبد الله بن الخطيب وفادته. وبطمه السلطان فى علية أهل محلسه. ثم أوكله للسفر إلى الطاعية ملك قشتاله يومئذ. بطره بن الهنشه بن الهونش. (Pedro von Sevilla) لاتمام عقد الصلح ما بينه وبين ملوك العدو. وقد أعجب الامير النصرانى بشخصية ابن خلدون اعجاباً شديداً بحيث طلب من ابن خلدون المقام عنده. ووعده إن فعل ذلك أن يرد عليه تراث سلفه باشبيلية إلا أن ابن خلدون تفادى من ذلك مما قاله الأمير. ولما عاد إلى السلطان بدأ سعاة الشر فى الدس عليه لدى الوزير ابن الخطيب واثارة غيرته منه مما اضطره تجنبا للشر إلى العودة إلى افريقيا عام ١٣٦٥ وظل ابن خلدون طوال سبعة أعوام يقوم بمهمات سياسية اوكلت إليه كتوحيد واستئلاف قبائل رياح وغيرها من القبائل البربرية وفرض الضرائب عليها فى مناطق بجاية وبسكرة وتلمسان. ولكنه عاد إلى العمل فى فاس بعد عام ١٣٧٢. وقدم إلى غرناطة مرة اخرى فى زيارة قصيرة عام ١٣٧٥. إلا أنه ما لبث أن انسحب من الحياة السياسية المضطربة وامضى اربعة أعوام فى قلعة أولاد سلامه. وهى قرية فى ولاية وهران. وأقام ابن خلدون هنا أربعة اعوام. متخلياً عن الشواغل. وشرع فى تأليف «المقدمة» المشهورة لمؤلفه التاريخى الضخم. وبما أن الكتب والدواوين التى أراد الرجوع اليها كانت محدودة فى هذه البقعة. فقد رحل ابن خلدون عام ١٣٧٨ إلى تونس وراح يعمل فيها على اتمام مؤلفه التاريخى الكبير محتفظاً إلى جانب ذلك بعلاقات ود حسنه مع سلطان تونس ابى العباس الذى افاض فى رعايته وتشجيعه على انهاء عمله العظيم. غير أن سعايات بطانة السلطان ضد ابن خلدون كثرت بحيث خشى ابن خلدون سوء عواقبها. فتطارح على السلطان وتوسل إليه فى تخلية سبيله لقضاء فريضة الحج. فاذن له فى ذلك فغادر ابن خلدون شمالى أفريقيا على ظهر سفينة تجارية فى طريقها إلى الاسكندرية ونزل إلى الاسكندرية فى الثامن من ديسمبر عام ١٣٨٢. أى بعد مرور عشرة أيام على اعتلاء السلطان الجديد برقوق. مؤسس اسرة المماليك البرجية. عرش مصر وبعد المكوث مدة شهر فى الاسكندرية لم يقدر لابن خلدون الحج عامئذ فانتقل إلى القاهرة. وبذلك تبدأ الفترة الثانية والتى لا تقل أهمية وطرافة من حياة ابن خلدون التى ندين بمعلوماتنا عنها بالدرجة الأولى إلى ابحاث فالتر ج فيشل .Walter J

(راجع كتابه «ابن خلدون فى مصر» Ibn Khaldun in Egypt, Berkeley, 1967 مع ثبت مفصل للمراجع والمصادر.)

وكان ابن خلدون قد سمع كثيراً عن عظمة القاهرة وضخامتها التى كانت فى ذلك العهد «حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الامم، ومدرج الذر من البشر، وايوان الاسلام، وكرسي الملك» على حد تعبيره فى سيرة حياته وباختصار فقد كانت القاهرة آنذاك تلعب الدور الرئيسي فى الشرق الأدنى منذ القضاء على الخلافة العباسية فى بغداد (عام ١٢٥٨) وقبل أن يسيطر العثمانيون كسلطة عظيمة على شرقى البحر الابيض المتوسط وعلى جزء كبير من البلاد العربية (عام ١٥١٧)

وادرك السلطان برقوق فوراً كفاءات الوافد الجديد الخارقة للعادة فأكرم وفادته واسبغ عليه حمايته ورعايته وكان له الفضل فى سماح سلطان تونس لزوجة ابن خلدون وبناته الخمس فى السفر إلى مصر إلا أن السفينة التى ركبتها غرقت فى عاصفة هوجاء بالقرب من ساحل الاسكندرية ولم ينج احد من ركابها وقد أثر هذا الحادث الأليم كثيراً على ابن خلدون. وزاد على ذلك ما واجهه آنذاك من مصاعب ومكائد منذ تولى بأمر من السلطان برقوق ولاية قضاء المالكية بعد عزل القاضى المالكى السابق وما لبث ابن خلدون أن اعتزم على اعتزال المنصب. فرد السلطان القضاء إلى صاحبه الأول وأتاح له المجال فى التعليم فى أهم مدارس القاهرة. فراح يدرس التاريخ والعلوم ويقرأ الكتب ويعمل القلم فى التدوين والتأليف وكان مما أثار ضغينة زملائه عليه قسوته فى الحكم رغم أنه لم يكن مختصاً بالقضاء. واصراره على ارتداء زيه المغربى بدلا من رداء رجال القضاء الرسمى فى مصر. وتأكيده الدائم على أصله المغربى وقيامه الدائم بالتوسط بين المعارضة القادمين إلى مصر والحكومة المصرية ورغم اضطراره إلى التخلى عن منصبه هذا بعد عام واحد كما ذكرنا سابقاً. إلا أنه كلف بهذا المنصب خمس مرات اخرى فى الاعوام التالية ولو أن ذلك كان لفترات قصيرة جداً وتمتد الملاحظات التى جمعها عنه ابن حجر العسقلانى ابتداء من «الإساءة الشديدة فى معاملة المتهمين» إلى الميل إلى الاصغاء إلى أصوات المغنيات والعوالم وفى عام ١٣٨٧ تمكن أخيرا من أداء فريضة الحج. ولما عاد إلى القاهرة عكف على قراءة العلم وتدريسه. ويكتب المؤرخ المصرى الكبير المقريزى. بعد أن استمع إلى محاضرات ابن خلدون عن «مقدمته». أن هذا المؤلف هو زبدة العلم والمعارف وبهجة العقول والخواطر السليمة فهو يطلعنا على طبيعة الأحداث وعلى جميع الموجودات بأسلوب أشد تألقاً من اللآلئ المنظومة واكثر بهجة من الماء حين يلامسه النسيم... ومع هذا فقد تختلف الآراء حول اسلوب ابن خلدون...

غير أن ابن خلدون ما لبث أن فقد عطف السلطان بتوقيعه على فتوى موجهة ضده. ففى عام ١٣٨٩ قامت ثورة لم تدم طويلا ضد سلطان مصر وأجبر محركاها جميع العلماء على التوقيع على الفتوى لتيسير السبيل أمام السلطان الجديد. وليس هناك ما يبرر قيام المؤرخ الكبير بهذا العمل البعيد عن الحكمة ضد ولى نعمته والمتفضل عليه — وقد رفض قضاة آخرون التوقيع على الفتوى وكان من نتائج عمل ابن خلدون أن جرده برقوق من جميع مناصبه بعد قضائه على الثورة ومسببيها. ولم يكلف بالقضاء إلا بعد عشر سنوات حين عين قاضى القضاة. وقد أمضى تلك الأعوام فى عزلة يعكف على درس وتأليف الأعمال التاريخية. واستطاع أن يجد فى القاهرة مؤلفات كثيرة لم تكن متيسرة له فى شمالى أفريقيا. وقد أثار اهتمامه بوجه خاص تاريخ القسم الشرقى من العالم الإسلامى آنذاك. وقد كان هنالك ثمة سبب موضوعى لذلك فقد كان تيمور لنك قد بدأ من سمرقند باجتياح جميع البقاع الشرقية والوسطى من العالم الاسلامى بغزواته الوحشية وأحرق المدن وأباد كل الأراضى المعمورة التى صادفها أمام زحفه من دلهى حتى الأناضول دون ذرة من الرحمة أو الرأفة بالإنسانية. ومع ذلك كان محبا للفنون الجميلة والآداب. واقتاد جميع من رأى ووجد من الحرفيين والفنانين إلى عاصمته سمرقند. لقد كان تيمورلنك الخطر الاكبر الذى يهدد سلطان مصر أيضاً

وفى الحقيقة فقد توقف تيمورلنك عام ١٤٠٠ أمام أبواب دمشق. وتوجه السلطان المصرى الجديد فرج الذى خلف اباه برقوق بعد وفاته. توجه بجيش من المماليك إلى سوريا لمقارعة «فاتح العالم». ورافقه ابن خلدون فى هذه الحملة. وفى العاشر من يناير (كانون الثانى) من عام ١٤٠١ أنزل من أسوار دمشق وتقدم إلى معسكر جيش تيمور. واتضح أن الأمير المغولى الذى كان واسع الاطلاع على المؤلفات التاريخية بمقدار معرفته بفنون الحرب كان يعرف اسم المؤرخ التونسى. فدارت بينهما لمدة ستة اسابيع محادثات فى المسائل التاريخية وقد سجل ابن خلدون كتاباً حول هذه المقابلات والمناقشات. ونعلم (بفضل ابحاث فالتر ج. فيشل Walter J. Fischel بوجه خاص أيضاً) أن

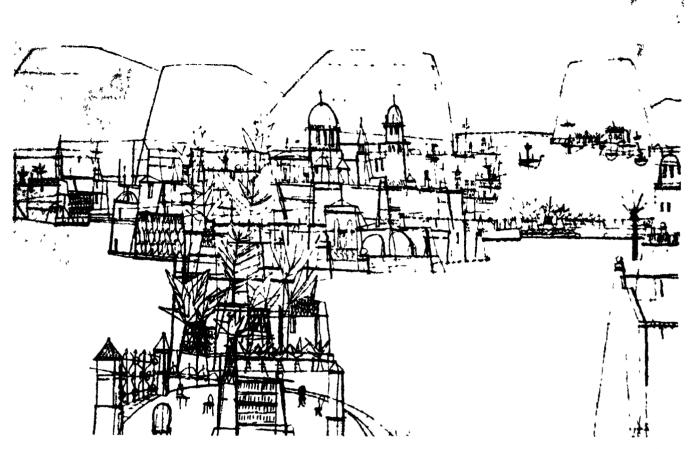
تيمورلنك سأل بالتفصيل عن موطن ابن خلدون وعن بلاد المغرب الاسلامية، وأنهما تحدثا عن ابطال التاريخ العظماء وعن النبوءات وكذلك عن الخلافة العباسية (فقد كان يعيش فى القاهرة سليل من ابناء آخر خليفة عباسي بغدادى وكان يعطى بذلك بعض الشرعية الظاهرية لحكم المماليك)

وطلب ابن خلدون العفو والأمان من تيمورلنك لبعض معارفه وأصدقائه وتباحث معه حول مسألة ذهابه معه إلى سمرقند. غير أن الرأى الذى كان سائداً فى السابق وهو أن تيمورلنك كان يريد اصطحاب المؤرخ الشيخ معه، لم يكن صحيحاً. إذ أن كلمات ابن خلدون نفسه تدحض ذلك. وعاد جيش تيمورلنك من سوريا إلى الشمال. وبذلك نجت مصر مرة أخرى من المصير الذى تعرضت له دول الشرق الأوسط. تماماً كما حدث الأمر قبل ذلك بقرن ونصف تقريبا، فى عام ١٢٦٠، عندما اغلقت جيوش المماليك بالقرب من عين جالوت فى سوريا الطريق على جيوش المغول المبيدة المخربة للأخضر واليابس بحيث ضمنت بذلك استمرار التطور الثقافى للقاهرة. وعاد ابن خلدون إلى القاهرة حيث اعتلى منصب القضاء اربع مرات إلى أن توفى فى السابع عشر من مايو عام ١٤٠٦، قبل عيد ميلاده الرابع والسبعين بأيام معدودة. ولا يعرف مكان قبره اليوم،[1] ويقول السخاوى انه دفن فى مقبرة الصوفية فى خانقاه الصالحية التى كان ناظراً لها ذات مرة. ويتضح من كتاب[2] ابن خلدون «كتاب الشفاء» أنه لم يكن يقبل من التصوف إلا ما كان يتمشى والشريعة الاسلامية القويمة، ويتضح موقفه هذا من التصوف أيضاً من فتوى[3] يقارن فيها طريقة السنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين بطريقة المتأخرين فيقول:

«وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدى الناس، مثل «الفصوص» و«الفتوحات المكية»، لابن العربى، و«بدّ العارف» لابن سبعين، و«خلع النعلين» لابن قسى، فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها اذهاب اعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى يمتحى أثر الكتابة لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين، بمحو العقائد المختلة.» فهل يعود انتقاد معاصرى ابن خلدون على قسوته فى الحكم والقضاء لهذا الهجوم العنيف الذى شنه على شكل من اشكال الورع والتدين كان مألوفاً وشائعاً جداً فى مصر فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر؟ فقد ذكر ابن اياس أنه عندما أراد فقيه أن يأمر بحرق «فصوص الحكم» عام ١٤٨٣، صدر الحكم على ذلك الفقيه بالاعدام لأنه لايجوز حرق كتاب يجرى فيه اسم «الله»... ونفذ الحكم فيه، ترى ماذا كان سيقول ابن خلدون فى هذا الأمر لو كان حياً؟

وكما سبق وذكرنا فقد أثار عمل ابن خلدون اهتمام عدد من العلماء والباحثين. وكان هامر بورغشتال Hammer-Purgstall أول من دعاه بمونتيسكيو العربى — وهو التشبيه الذى يكرره ج. قنواتى فى مقالة له عام ١٩٥٩. إن محاولة ابن خلدون لأول مرة ألا ينظر إلى التاريخ كسلسلة من الاحداث التى لا ترابط بينها، بل أن يستقصى المبادئ الكامنة وراءها لتظهر موهبته الكبيرة فى الاستنتاج والتعميم وقوته المنطقية (فهو لم يشتهر عبثا كمؤلف لبحث فى المنطق). وهكذا فليس من العسير — وان كان من الموهم — أن ينظر إليه كرائد لعدد من العلماء الاوربيين المختلفين: فقد قورن بمكيافيلى Macchiavelli وفيكو Vico وغيبون Gibbon وغوبينو Gobineau والراهب دو مابى Abbé de Mabby وهيردر Herder كما أنه وضع فى مصاف فيرغسن Ferguson وكوندورسيه Condorcet وكومت Comte وبودان Bodin، وشبهت بعض نظرياته الاجتماعية بنظريات تارد Tarde وأفكاره التاريخية الفلسفية بأفكار برايسيغ Breysig، كما حاول البعض تشبيه افكاره السيكولوجية الدينية بأفكار ويليام جيمس William James وقد عرف ابن خلدون مرة كممثل لما يدعى بوجهة النظر التاريخية الاثنوغرافية ومرة أخرى كممثل للنظرة الاقتصادية للتاريخ، بينما وصفه ا. فون كريمر A. von Kremer بالمدافع عن الفكرة القومية فى التاريخ أى المناصر للنظرية السياسية فى التاريخ. ويبدى ستيفانو كولوريو Stefano Colorio (فى مقالته «مساهمة فى دراسة ابن خلدون» Contribution à l'étude d'Ibn Khaldūn, RMM XXVI, 1914) اعجابه بالمفكر التونسى كرائد التفسير الحتمى لقوانين المجتمع والممثل الأول للاقتصاد السياسى، قبل أن يطور ماركس وباكونين نظرياتهما المماثلة بزمن طويل.

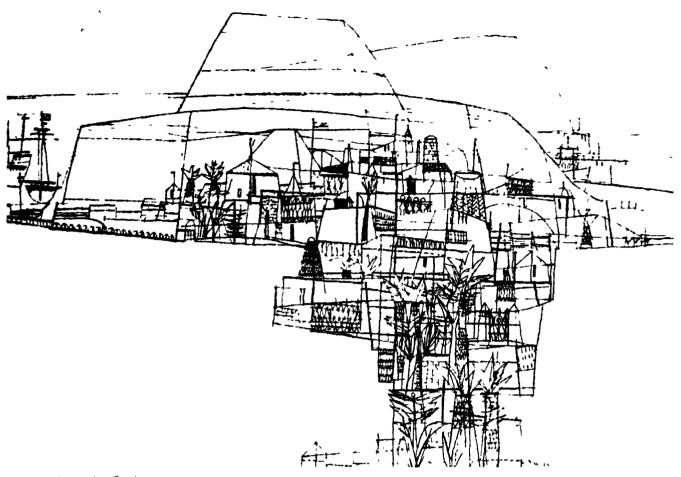
ولكن، كما يقول ه. ا. ر. جيب H. A. R. Gibb:
«فإن الاصالة الحقيقية لعمل ابن خلدون تكمن فى تحليله المفصل الموضوعى للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى تقوم عليها التكوينات السياسية والتى يتم بموجبها تطور الدولة، كما أن نتائج هذا التحليل المفصل هى التى تشكل «العلم الجديد» الذى يعتقد بأنه مؤسسه.»

ومن البديهى، كما يعرف كل منا، أنه كان يوجد قبل

ابن خلدون زمن طويل عدد كبير من المؤلفات التي تناول العلوم السياسية ؟ فقد أثار التراث الإنساني في هذا الحقل اهتمام المفكرين المسلمين. كما خلف المفكرون الساسانيون تراثاً حول الدولة المثالية والسلطان المثالي ونكتفي بذكر المؤلفات التالية على سبيل المثال

ابن قتيبة كتاب السلطان. و الفارابي المدينة الفاضلة. والماوردي الاحكام السلطانية.
والطرطوشي سراج الملوك. و الغزالي التبر المسبوك.
و ابن الطقطقي الفخري في الآداب السلطانية ونشير في هذا الصدد كذلك إلى آراء اخوان الصفا وكان ابن خلدون ملماً بهذه المؤلفات بطبيعة الحال. كما أنه كان شديد الاعجاب بمؤلف المسعودي. ولكن نظرياته وتحليلاته تختلف اختلافاً واضحاً عما جاء به أسلافه ممن خاضوا هذا الحقل

إن «العلم الجديد» الذي سبق وذكرناه أعلاه والذي يناظر في بعض وجوهه العلم الجديد عند ڤيكو Vicos Scienza Nova إنما هو فلسفة للمجتمع والتاريخ فقد أراد ابن خلدون «أن يقدم المفاهيم والأسس الفكرية للمؤرخ والبحاثة التاريخي» (ك. عياد) ولكي يتمكن الباحث اثناء فحص الأنباء التاريخية من الحكم الصحيح على مدى صدق كل خبر وقربه من الحقيقة. فقد عرض جميع تطور الحضارة — أي التكوين الاجتماعي البشري في «مقدمته» فتناول بالبحث الحياة الريفية والمدنية وتكون الدول وسقوطها. والمسائل الاقتصادية. والفنون. والعلوم.

والمفهوم المركزي لنظرية ابن خلدون التاريخية هو مفهوم «العصبية» وهي كلمة مشتقة من «عصابة» أي أقرباء الرجل من الذكور الذين تكون الصلات والعرى متينة جداً بينهم بوجه خاص والحقيقة أن عبارة «عصبية» ليست من ابتكار ابن خلدون. فقد جاء ذكرها في كتب «الطبقات» في القرن الحادي عشر والثاني عشر للتعبير عن روح التضامن التي تبلغ درجة التعصب بين أفراد المذهب الواحد.

وقد ترجمت هذه الكلمة بعبارات أوربية مختلفة لم يستطع أي منها أن يفي كلمة «عصبية» العربية حقها الكامل من المعنى فترجمت كما يلي *esprit de corps* و *Parteigeist* و *Nationalitatsidee* و *Gemeinsinn*. وحتى *Vitality*

رودولف كوحلر : منظر من مصر

وعالج هدا المفهوم بوحه خاص ف عابريبلى F Gabrieli "Il concetto della 'asabiya nel pensiero storico di Ibn Ḫaldūn" (Torino, 1930). (مفهوم العصبية ى الفكر التاريخى عىد ابں حلـدون). ثم تناول ت. حميرى Th. Khemiri الموضوع ىفسه ى مقال نشر له ى مجلة الاسلام (1936) Islam XXI. وأحيرا هيلموت ريتر Hellmut Ritter ى مقـالـه القيم "Irrational Solidarity Groups A sociopsychological study in connection with Ibn Khaldun" (Oriens I, 1948). ومں العسير اعطاء ترحمة صحيحه وكافية لهده الكلمة. وعلى أى حال فإں عبارة Nationalitatsidee أى «فكـرة الانتماء القـومى» هى أبعـد الترحمات لمعنى «العصبية» الحقيقى. دلك أں مفهوم العصبية لا يعنى عاملا سياسياً بالمفهوم الحديث وانما هو أقرب إلى العامل الاجتماعى السيكولوجى. فالعصبية هى القوة التى تربط بيں ىشر معيىين تجمع بينهم قرابة الدم أو الموالاة بقدر أقل بحيث تدفعهم إلى التآزر والتعاصد.

وفى المقال الذى كتبه هلموت ريتر عام ١٩٤٣ تحت تأثير تمزق حميع الروابط اثناء الحرب العالمية الثانية، حاول إبراز العاصر العاطفية فى العصبية بالدرحة الأولى: فالشعور بالانتماء داحل الأسرة أو فى فئات معينة كاتحادات الطلاب أو الجمعيات الكشفية أو حمعيات المحاربين -- ويمكننا أن نضيف اليوم مجموعات شباب الهيبى Hippie - هو ى حد داته عصبية: فهو يمتاز بالاستعداد لتقديم العون المطلق لجميع الاعضاء فى هده المجموعات المتحدة، وعدم السكوت عں نقد الغرباء لطريقة معيشتهم، وطاعة قيم أخلاقية حاصة بها طاعة عمياء. (ومں الأمثلة النموذجية على ذلك أيضاً جماعة مماليك «الخشداش»، أى «حواجه داش»، وهم مماليك أمير واحد الدين كانوا يظهرون ى المجال السياسى دوماً كمجموعة مرصوصة الصفوف ويدعمون حتى النهاية مرشحهم الخاص. وقد اتيح لابں حلدون فرصة كافية فى مصر لملاحظة هذه الفئة ومراقبتها). ويلعب الشعور بالانتماء الاجتماعى ى هده الفئات والجمعيات دوراً هاماً وكثيراً ما يعمى أبصار الأعضاء عں نقائص المجموعة نفسها ونقاط صعفها. والموقف الذى يمر به شاب يشعر بالعصبية تجاه مجموعة متطرفة من الشباب ينتمى إليها بحيث يتناقض

ذلك مع عصبيته تجاه أسرته نفسها إنما هو تطور ممثل ذو فعالية سياسية. إن لكل اسرة وقبيلة عصبية خاصة. والمجموعة التى تملك هذه القوة فى أشد صورها تستطيع أن تتغلب على العصبيات الاخرى حيث تصل إلى زمام السلطة

وكانت العصبية صفة يمتاز بها العرب فى الجاهلية بوجه خاص، حيث أنه لم تكن لديهم أية قوة دافعة ومشكلة أخرى فى تكوينهم الاجتماعى. ويدخل ابن خلدون هذا المفهوم فى الموقف الإسلامى أيضا إذ لم تكتمل العصبية الا بالدين الذى صحح من قوتها وأدى بها إلى تأسيس دولة تليق بالله. إلا أن المطالب الدينية لا يمكن أن توحد وتنفذ إلا إذا دفعتها عصبية قوية وإن عصبية تقويها أهداف دينية تستطيع. وإن كان عدد حملتها قليل. أن تتغلب بسهولة على مجموعة أكبر لا تسترشد بأهداف دينية كما قال فى «فصل فى ان الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها» «ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق »

وهناك أمثلة كافية على ذلك فى بواكير التاريخ الإسلامى. مثلا «فى الموحدين مع زناتة لما كانت زناتة أبدى من المصامدة وأشد توحشا وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدى فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فغلبوا على زناتة أولا واستتبعوهم وإن كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم»

ويبدو أن من المهم فى هذا المجال أن نكرر رأى جيب Gibb فى أن ابن خلدون يجب أن يفهم من خلال تفكيره الإسلامى وهو وإن بدا أنه يدخل أحياناً مفاهيم لا يستخدمها المؤرخون المسلمون الآخرون. إلا أنه يظل مقيداً باطارات التفكير المتأثرة بالشريعة والسنة الاسلاميتين. ويرى الدولة المثالية بالذات فى الدولة الإسلامية التى يرأسها الخليفة، وإن كان يعالج تاريخ الشعوب غير الاسلامية بكل ما يتيسر ويمكن لمسلم من العهد الوسيط من حرية واتساع أفق. ويعارض مقال هـ ا ر جيب H. A. R. Gibb "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory" الذى ظهر عام ١٩٣٣ فى مجلة Bulletin of the School of Oriental Studies, London يعارض التأكيد الشديد على الطابع «غير الاسلامى» لا بل «المناوئ للإسلام» فى المفهوم التاريخى للمفكر المغربى. وهو الرأى الذى يبديه كامل م.

عياد، تلميذ برايسيغ Breysig فى كتابه Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Haldūns, 1930 وكما يظهر بصورة أقل فى مؤلف إى. آى. جى روزنتال E. I. J. Rosenthal. Ibn Khalduns Gedanken uber den Staat, 1932 وهما المؤلفان اللذان قاما بعد دراسة A. von Kremer عام ١٨٧٩ وعنوانها: "Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche" قاما بتوجيه اهتمام القراء الألمان إلى ابن خلدون وعمله، وذلك بعد أن كان المؤرخ ناثانيل شمدت Nathaniel Schmidt قد بحث فى الولايات المتحدة الشخصية المتعددة العناصر والجوانب للمؤرخ التونسى الكبير فى كتابه الذى ظهر عام ١٩٣٠. Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher.

اما إرفين روزنتال، فيبدى تعمقه فى أعمال الفيلسوف المؤرخ المغربى عن كل ما نشر فى السنوات التالية لهذه الأطروحة. سواء أكان موضوعه «الفكر السياسى فى الاسلام فى القرون الوسطى» Political Thought in Medieval Islam (١٩٥٣) ام دراسة عن وضع الإسلام فى الدول ذات القومية الحديثة. (١٩٦٣) "Islam in the Modern National State" وكذلك صنف مؤرخ الفلسفة الاسلامية فى اوكسفورد وهو ريشارد ڤالتسر R Walzer مقالا يقايس فيه بين بعض اوجه الفكر السياسى عند الفارابى وابن خلدون (مجلة Oriens العدد ١٥، ١٩٦٣).

إن نظرية الدولة لدى ابن خلدون تستند بالذات الى مفهوم العصبية الذى ذكرناه مبدأ الشعور بالانتماء، الذى اكتشفه بنفسه. يبدو له على اشده وفى أقوى صوره لدى الاقوام البدوية غير المتمدنة. ولا يبدو ابن خلدون حازماً تماماً فى حكمه على طور البداوة فى الحياة الاجتماعية التى تطورت منها. حسب رأيه، جميع الحضارات والحياة فى السهول — وخاصة حياة البدو من رعاة الجمال — تشترط القسوة والخشونة والتحرر من القيود. وقلما يهتم البدو براحة ورفاه السكان الخاضعين لهم. حيث أنهم لم يألفوا الا الحياة الخشنة، ولكن مثل هذا النمط من الحياة الذى يعتبر الطور الأول فى حياة الدولة يشترط شيئاً من الاعتدال لدى الزعيم أو الرئيس تجاه رعاياه. حيث أنه يعتمد على وفائهم وعونهم لدعم سلطته وملكه. ومن الطبيعى أنه لا حاجة للمجتمع البدوى كهذا أن يتبلور ويصبح كيان دولة، إذ تستطيع هذه المجموعات البشرية أن تعيش قروناً طويلة فى مراكز عصبية صغيرة. إلى أن يحتمل ذات يوم أن تتبلور القوى

رسم تحريدى حرح من الحط الكوق الشطرنحى وقد صدر تحت شعار «ق سدىل تطور الحط العرى» على يد طلىة الحط بمدرسة الفىون الحميلة ق الدار البيصاء. المعرب نشرت أولا ق Maghreb Art No. 3

الكامىة فجأة على يد زعيم ذى شخصية قائدة، ويكوں التلور أقوى كلما اشتدت قوة الدافع الدينى الذى يطلق هذه الحركة· وظهور الإسلام فى الجريرة العربية هو أفصل مثال على ذلك، كما أں ممالك المرابطيں والموحدين الربر امثلة أخرى على هذه النظرية.

وتحرى حياة الدولة بايقاعات مختلفة باختلاف وجهة النطر التى تولى توكيداً خاصاً: وإں للدولة عمراً طبيعياً لا تتعداه، وهو ١٢٠ سنة، أو ثلاثة أحيال، كل منها ٤٠ عاماً: حيل التأسيس، وجيل الحفاط، وحيل الاصمحلال (وقد يقسم كل مں الجيليں الثانى والثالث إلى عدة احيال قصيرة). ويقترب ابں خلدون من هدا الرأى عندما يتحدث عن الزعامة فى القبيلة التى تشتمل على اربعة أجيال: جيل التأسيس، وجيل الحماظ، وجيل التقليد، وجيل الاصمحلال. وأخيراً يأتى الحديث عن الأطوار الحمسة وحياة الدولة. العرو والفتح اللداں يستندان إلى العصبية، وطور قيام ملك بالانفراد بالسلطة مع كىت الاتباع الأوليں وفساد العصبية، وطور البناء السلمى والحياة الهادئة، وطور الجمود والتقليد، وأحيرا طور الهرم والانقراض وى هذه الدورة الحياتية تحرى حياة الدول والعروش· فمن سيادة نسيطة لرعيم واحد كشيخ القىيلة، ينشأ سلطاں الملك مع مراتب محددة الفوارق. ثم يهمل الأنصار الأولوں للبيت المالك وبدلك تفسد العصبية ويظهر بدلا منهم فئات من قبائل غريبة، حيث أن السلطاں يتوقع مزيداً من الطاعة من فئات جديدة تعتمد على رعايته وعطفه كلياً (وأفضل مثل على دلك هو إدحال الاتراك فى خدمة الحلفاء العباسيين واستكثارهم كموال يعتمد عليهم الحليفة اكثر من اعتماده على العصبية الأولى). ولا تكاد تستقر دعائم الدولة حتى تعتاد الاسرة

المالكة والرعية على الترف والنعمة — ولم يمل ابن حلدون تعديد أخطار الترف وقد لاحط كيف أن الاسرتين المالكتين البربريتين اللتين استنجد بهما عرب الاندلس فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر لصد الحطر المسيحى فى الشمال، كيف أنهما طاب لهما المقام فى اسانيا فاستقرتا وسرعان ما نسيتا دافع القتال والحرب بسبب ترف الحياة ونعومتها وطراوتها ويبدو لابن حلدون أن من البديهى وهذا ما شاهده كثيرا فى تاريخ الشعوب الإسلامية أنه كلما استسلم شعب للترف ونعومة الحياة، قامت فئات عربية، لا تزال بعيدة عن الحضارة، من أقاصى حدود المملكة المذكورة، وقويت شكيمتها، واستولت بطاقتها «غير الفاسدة بعد» على الملك وقضت على البيت المالك وهناك مثال نموذجى من عصرنا الحاضر للتدليل على نظريه ابن حلدون وهو تحول فئات معينة من الشباب عن وعى وقصد ضد المدنية السائدة كمجموعات الحنافس Beatniks والهيبيز Hippies الذين يقلدون كل ما هو «بعيد عن المدنية» ويحاولون مهاجمة النظام النائم المنغمس فى ترفه مجتمع الترف والاقتصاد وهم فى ذلك يمثلون مراكز صغيره لفئات متضامنة غير منقلابه وتمتاز بالعصبية الشديده التى تضاف إليها فى كثير من الحالات عناصر دينية أو شبيهة بالدينية ومع ذلك فحتى هنا يبرز السؤال فيما إذا كانت هذه الفئات، وكذلك بعض الفئات المتطرفة من الطلاب، ستنجح فى المدى البعيد، دون أن يكون لها زعيم مختار وهدف ايجابى واضح ولا شك أن ابن حلدون كان سيجيب على هذا السؤال محقاً بالنفى

وإلى جانب هذا العرض لحياة وأطوار الأسرة المالكة، استناداً إلى عدة ملاحظات من التاريخ، عالج ابن حلدون بكثير من الدقة والتعمق أسباب العمران والحضارة الرفيعة، واسباب تطور الفنون والعلوم واثبت الحقيقة التى ما زالت سارية حتى اليوم وهى أن البشر الذين يهتمون بمسائل الدين (وكذلك «العلم») قلما يصبحون اغنياء، لأنه لا وقت ولا رغبة لديهم للدخول فى مساومات على الأرباح والمكاسب، ولله در المؤلف الذى صنف فصلا «فى أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم فى الغالب» وقال إن «السبب لذلك ان الكسب ... قيمة الأعمال وأنها متفاوتة بحسب الحاجة اليها فاذا كانت الأعمال ضرورية فى العمران عامة البلوى به كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة اليها أشد، واهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر اليهم عامة الخلق وإنما يحتاج الى ما عندهم الخواص ممن أقبل على دينه . . وهم ايضا لشرف بضائعهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظا يستدرون به الرزق ولا تفرغ أوقاتهم لذلك لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم فهم بمعزل عن ذلك فلذلك لا تعظم ثروتهم فى الغالب ...»

ويحلل المهن والحرف واللغات المختلفة وكذلك الدين، بحيث يقدم عمله الأسس لعدة دراسات خاصة.

ونذكر بعضاً من الدراسات التى تثير الانتباه بوجه خاص من مجموع الدراسات التى عقدت حول ابن حلدون على سبيل المثال د. ف. صبها ريدى، سوسيولوجية الطب فى مقدمة ابن حلدون D. V. Subha Reddy, Sociology of Medicine in the Muqaddimat of Ibn Khaldun وهو مقال ظهر فى مجلة The Indian Journal of the History of Medicine, Madras 1959 وهناك الدراسة التى قدمها احد فلاسفة جامعة هارفارد، هـ. أ. فولفسون:

H. A. Wolfson Ibn Khaldun on Attributes and Predestination (in Speculum, Cambridge, Mass 1959) وهناك دراسة ل ك دوفر، الفلسفة العنصرية عند ابن حلدون C Dover, The Racial Philosophy of Ibn Khaldun (in Phylon, Atlanta University 1952). وكذلك ت. ب. ايرفينج، وجهة نظر حول اللغة من القرن الرابع عشر، T. B. Irving, A Fourteenth Century View of Language (Ibn Khaldun) وقد ظهرت فى المؤلف التذكارى لفيليب حتى، لندن، ١٩٥٩. وقد ظهرت بطبيعة الحال دراسات حول نظريته فى التربية وحول تعاليمه الاجتماعية. ونذكر بوجه خاص. س. م. باتسيفا، الاسس الاجتماعية لنظرية ابن حلدون التاريخية الفلسفية (باللغة الروسية، لينينغراد ١٩٥٨) S. M. Batsieva, Die sozialen Grundlagen von Ibn Chaldūns historisch-philosophischer Doktrin وهناك دراسة حول: مقطع من ابن حلدون يتعلق بتاريخ الرياضيات. Un passage d'Ibn Khaldoun relatif a l'histoire de mathématique (H. P. J. Renaud, Hespéris 1941) كما أشار كل من ك. هـ. بيكر C. H. Becker وماكس مايرهوف Max Meyerhof إلى ذكره لمرض النوم الأفريقى. ومن الطبيعى أن العلماء العرب قد ازدادوا اهتماماً فى عشرات السنين الأخيرة بدراسة ابن خلدون ابتداء بـ:

◀ معبر من العربية السعودية قريب من مدينة طائف
تصوير Studio Imber, Laufen, Schweiz

دراسة تحليلية ونقدية للفلسفة الاجتماعية لابن خلدون. بقلم طه حسين. أهم ناقد حضاري مصري. (باريس Taha Husain, Etude analytique et critique (١٩١٧ de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris 1917). وهو كتاب قام بنقله إلى العربية فيما بعد م أ عنان. الذي قام كذلك بتأليف عدة كتب ودراسات عن ابن خلدون. بالعربية وكذلك كتاباً عن سيرة ابن خلدون بالانجليزية (لاهور ١٩٣١. وطبعات كثيرة أخرى) وبعد ذلك بسنوات كثيرة. اي في ١٩٥٣. قام اهتمام جديد بأعمال المؤرخ الفيلسوف المغربي في مصر. ويشير الى ذلك كتاب ساطع الحصري «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» ثم ان علماء المغرب الأقصى عقدوا مؤتمرا في رباط ونشروا المحاضرات الملقاة هناك في الدار البيضاء عام ١٩٦٢ وقد ظهرت عدة مقالات عنه. كما أوردت مجلة «الفكر» في تونس عددا خاصاً عن ابن تونس العظيم عام ١٩٦١ كما نشرت في القاهرة (عام ١٩٦٢) «أعمال مهرجان ابن خلدون» وقد ألف في هذا العام اثنان من الفلاسفة العرب رسائل عن ابن خلدون. وهما أحمد البدوي «مؤلفات ابن خلدون». وأحمد الوردي الذي بحث عن «منطق ابن خلدون» وساهم العلماء العرب الذين درسوا الفلسفة والعلوم الاجتماعية في اوربا بوجه خاص في تعميق فهم ابن خلدون وادراك نتائج أبحاثه وقد ذكرنا طه حسين. وكذلك كامل عياد. من مدرسة فلسفة التاريخ الألمانية وأصدر تشارلز عيساوي Charles Issawi في سلسلة حكمة الشرق Wisdom of the East Series في لندن عام ١٩٥٠ مقدمة لأعمال ابن خلدون تحت عنوان فلسفة تاريخ عربية An Arab Philosophy of History. كما قام العالم العراقي محسن مهدي. الذي يعمل الآن في جامعة هارفارد. بنشر عدة مؤلفات هامة عن ابن خلدون ككتاب فلسفة ابن خلدون التاريخية Ibn Khalduns Philosophy of History, London 1957, Chicago 1964 كما صدر بالألمانية نقد الفلسفة السياسية الإسلامية عند ابن خلدون Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun Wissenschaftliche. وقد صدر في مجلة Politik في فرايبورغ Freiburg عام ١٩٦٢ كما أن عربير لهيان بمقتطفات من آثار ابن خلدون في كتاب له صدر في باريس عام ١٩٢٨.

وكما كرس العلماء العرب أبحاثاً كثيرة لدراسة مواطنهم العظيم. فقد لاقت أعمال ابن خلدون صدى كبيراً كذلك في أسبانيا وأمريكا اللاتينية وسائر الأقطار الناطقة بالأسبانية أو البرتغالية. ونذكر على سبيل المثال: Julio Caro Baroja, Aben Jaldun, Antropólogo Social (in Estudios Magrebies, Madrid 1957). وينشر Pedro José Machado مقالاً في مجلة Boletin de Filologia, Lissabon, 1911 بحث فيه اللغة العربية في الاندلس استناداً إلى ابن خلدون. وقام Oswaldo A. Machado في بونس آيرس بين عام ١٩٤٤ و١٩٤٨ بنشر ترجمات لمقاطع من ابن خلدون حول القوط وعرب اسبانيا. ويجب أن نذكر بوجه خاص في هذا المجال أن الفيلسوف الحضاري الاسباني Ortega y Gasset نشر مقالا مسهباً في مجلة Revista del Occidente عام ١٩٣٤ عالج فيه ابن خلدون وأعماله وآراءه بعنوان Abenjaldun nos revela el secreto وفي عهد مبكر كان ابن خلدون وعمله معروفين في تركيا العثمانية وقد قام محمد بيري زاده Mehmet Pirizade منذ عام ١٧٢٥ بأول ترجمة لابن خلدون. ثم ظهرت مطبوعة بعد أن قام بتصحيحها جودت باشا Dschevdet Pascha عام ١٨٦٠. وهناك ترجمة تركية جديدة للذاكر قادري اوغان Zakir Kadiri Ugan ظهرت عام ١٩٥٤ ولكنها غير مرضية وقد قام ضياء الدين فخري فندق اوغلى Ziyaaddin Fahri Findikoglu بتمثيل آراء ابن خلدون في تركيا. فنشر في الكتاب التذكاري لـ فؤاد كوبرولي Koprulu عام ١٩٥٣ مقالا بعنوان Turkiye'de Ibn Haldunism أي: الابن خلدونيه في تركيا. وحتى في اليابان ظهر عام ١٩٦٣ بحثان حول ابن خلدون. كما صدرت كتب ومقالات تتعلق به باللغة الاندونيسية.

وفي الحقيقة فقد أصبح من الأسهل الحكم على عمل ابن خلدون بعد نشر أهم نصوصه العربية - رغم الافتقار حتى الآن إلى نشر نسخة نقدية لمتن المقدمة ولكن سلسلة من الترجمات ظهرت حتى الآن وهي تساعد الدارس الخارجي قليلا. رغم أنه لا توجد واحدة منها تفي بجميع المطالب فهناك بالدرجة الأولى الترجمة الخالدة التي قام بها فرانتز روزنتال Franz Rosenthal (ثلاثة مجلدات. نيويورك ١٩٥٨). الذي سبق أن قدم دراسة وافية عن المؤرخ في بحثه. السيرة الذاتية العربية Die arabische Autobiographie (Rom 1937) وهناك ترجمات إلى الأردو (لاهور ١٩٢٤ و١٩٣٢) وإلى الهندية (لوكنو Lucknow عام ١٩٦١) وإلى السندية (وهي تشتمل على قسم واحد فقط. ونشرت في حيدرآباد. الباكستان). وإلى

زهرة صغيلية تدعى «اوروتسح» Sommerwurz وتوجد في صحاري العربية السعودية المركزية
تصوير Studio Imber, Laufen, Schweiz

الفارسية (طهران ١٩٦٦/٦٧) وإلى البرتغالية (ساو باولو ١٩٥٨ ١٩٦٠) وإلى العبرية (القدس ١٩٦٧). وهناك ترجمة ألمانية لجزء من المقدمة قامت بها الماري شيمل ونشرت في توبنجن Tubingen عام ١٩٥١

وقد كتب مؤخرا المستشرق البرليني الشرقي هاينريش سيمون Heinrich Simon, بحثا بعنوان علم ابن خلدون الخاص بالحضارة الإنسانية Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur (Leipzig, 1959) كالتدليل على اهتمام الانسان الحديث بنظريات ابن خلدون الاجتماعية اكثر منه بآرائه التاريخية. راجع جاستون بوتول ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale وبالاضافة إلى اعمال فيشل Fischel الكثيرة التي سبق الإشارة إليها. والتي تتناول بالدرجة الأولى المسائل الجغرافية. وتوضح بذلك الجانب الإنساني من عمل ابن خلدون. فاذا نذكر بين أحدث المؤلفات كتاب ايف لاكوست ابن خلدون. مولد التاريخ الماضي للعالم الثالث Yves Lacoste, Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire passé du tiers-monde Paris 1966) الذي حلل أعمال المفكر العربي الكبير تحت ضوء المادية الجدلية العصرية والذي يعتبر «المقدمة» كمدخل ممتاز إلى مشاكل الدول النامية وبنياتها الاجتماعية والاقتصادية ثم نذكر كتاب ناصيف ناصر التفكير الواقعي عند ابن خلدون (باريس، ١٩٦٧ Nassif Nasser La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun, Paris 1967 كمانشر المفكر المصري أنور عبد الملك دراسة قيمة باللغة الفرنسية عن ابن خلدون في المجلة الفرنسية La Quinzaine litteraire تحت عنوان «أحد أجداد العلوم الانسانية» Un précurseur des sciences humaines كان لها أثر طيب في تعريف القارئ العربي على نطاق محلي واسع بأفضال ابن خلدون على نشأة العلم الحديث

ولا شك ان الدراسات الاجتماعية والاقتصادية تطورت على يد الباحثين الفرنسيين والعرب الذين يعملون في فرنسا. ومنهم ايضا م عطاء الله برهم الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون. La pensée économique d'Ibn Khaldun وهي اطروحة صنفت في باريس عام ١٩٦٤. ونذكر ايضا مقال م. طالبي. «ابن خلدون ومعنى التاريخ» Ibn Khaldun et le sens de l'histoire المنشور في مجلة Studia Islamica ١٩٦٧.

وقد عالج م. م. ربيع النظرية السياسية عند ابن خلدون في دراسة له صدرت عام ١٩٦٧ في لايدن. The Political theory of Ibn Khaldun كما تعرض العالم الشاب الألماني بيتر فون سيفرس Peter von Sivers لنفس القضية في رسالة الدكتوراه التي صدرت في كتاب عام ١٩٦٨ تحت عنوان «الخلافة والملكية والانحلال» Khalifat, Königtum und Verfall وإن كان يناقض أفكار محمد ربيع ويعارضه في بعض المسائل. كمسألة «الشورى» مثلا

ولا نستطيع الا الإشارة باختصار الى أعمال روجر ارنالديس R. Arnaldez ، ومن مونتي V. Monteil وغيرهما. ومن يريد التعمق في هذا الموضوع فليرجع الى مقال هنري بيرس H. Pérès الذي قدم فهرسا شاملا للكتب والرسائل والمقالات المنشورة حول ابن خلدون حتى عام ١٩٦٠ في مجلد Mélanges Lévi della Vida ٢ ص ٣٠٨ ٣٣٩ Bibliographie sur la vie et les oeuvres d'Ibn Ḫaldun. ثم الى مقال W. E. Gates عن نشر أفكار ابن خلدون The Spread of Ibn Khaldun's Ideas (Journal of the History of Ideas 38, 1967). وكذلك الى فهرست «بيرسون» Pearson Index islamicus.

إن العدد الكبير من الأبحاث التي كتبت وظهرت في عشرات السنين الأخيرة عن ابن خلدون وأعماله وأفكاره. وكذلك وبوجه خاص الاهتمام الشديد الذي لاقته سيرته الذاتية تساعد الآن على إدراك شخصيته بشكل أوضح قليلا - ليس بصفته ذلك الفيلسوف التاريخي العظيم. الذي حاول لأول مرة إدراك العوامل الاجتماعية والسيكولوجية التي يقوم عليها التطور التاريخي والذي توصل إلى معارفه هذه في إطار الحضارة والدين الاسلاميين فحسب. بل وكذلك بصفته ذلك الانسان الذي اسهم بحماس شديد في الأحداث السياسية لعصره إنها حياة تمثلت ذروتاها السياسيتان في الحديث الذي أجراه المؤرخ وهو في الثلاثين مع بطره بن الهنشه بن الفونس. طاغية اشبيلية. Pedro der Grausame von Sevilla. والاحاديث الطويلة التي اجراها وهو في السبعين مع تيمورلنك في دمشق. وبذلك ربط التونسي العظيم. الذي كان يشعر بالفخر لكونه مغربياً. أي من سكان النصف العربي من العالم الاسلامي. ربط النهايتين القصويتين للسيادة الاسلامية اسبانيا الإسلامية السائرة في طريق الزوال والمتقلصة لتقتصر على منطقة غرناطة الصغيرة فقط. وآسيا الوسطى التركية الآخذة في الاشتداد لتحتل مركز القوة.

والتي كتب أن تنطلق قوى التجديد منها تحت سلطان خلف تيمورلنك. إنه عقل ثاقب، يسجل بكل موضوعية كل ما يجرى حوله من تغييرات سياسية، ومؤامرات، وعداوات، ولا يكتفى بذلك بل يلقى بدلوه بين الدلاء ويشترك فى هذا اللعب. إنه عالم ملم بكل تفاصيل الشريعة الإسلامية والمنطق وعلم التاريخ والشعر والتصوف، ومتعطش فى الوقت نفسه لجمع المعلومات عن الاديان الموحدة التى ظهرت قبل الإسلام. تلك المعلومات التى تعتبر، بالإضافة إلى المعرفة الفائقة التى حصل عليها من تجاربه الخاصة حول بقاع شمالى أفريقيا وحول تاريخ العرب والبربر فى المغرب، الأساس والمشلك للنسيج المعقد الذى صاغ فيه «مقدمته». والذى تبرز فيه نماذج سائدة بروزاً واضحاً، ثم تتكرر فى وفاق لا نهائى، بينما تظهر تفاصيل لا عد لها للاحظات مفردة هامة لتلفت نظر المشاهد إلى الوان تتجدد دوماً فى سحرها وفتنتها. أما ابن خلدون نفسه فقد استخدم صورة أخرى للتعبير عن نشوء مقدمته — فكالزبد فى قصعة الزبدة كانت البصيرة وكانت الكلمات تهبط عليه، حتى انتهى إلى المنتوج الجاهز، نظراً إلى اعتكافه آنذاك فى ملجئه المنفرد المعزل فى منطقة وهران — وهكذا فان العمل هو خلاصة تجارب طويلة وممارسة عملية سياسية وآلام سياسية، واعيد تنقيح عمله فى مصر فيما بعد استناداً إلى مزيد من الدراسات والمراجع والكتب

ثم نعود فنراه، فى فترة لاحقة، كهلا أنيقاً وسيما (كما يصفه معاصروه) يرتدى عباءته المغربية ويقف أمام تيمورلنك يتحدث إليه بكلمات حصيفة متأنقة، بعد أن كان قد عزل من مناصبه العامة فى مصر مدة عشرة أعوام تقريباً. أبى، كثير الأعداء بسبب كبريائه وإبائه، عارف بقيمته، وإن يكن ميالا إلى تملق السلطان الحاكم، أو بالأحرى إلى تملق الأقوى بين الحاكمين، ليفوز بذلك بمجال جديد يحقق فيه نموذاً لآرائه وتعاليمه، معلم وخطيب لامع، كثيراً ما كان يخيب أمله بسبب المتاعب التى كان منصب القضاء يجلبها له، ومع ذلك فكثيراً ما كان على اتم استعداد لتقبل هذا المنصب المتنازع عليه والقيام به من جديد: وباختصار، فقد كان إنساناً ذا فضائل، ونقائص فى الوقت نفسه.

ولم تثر فلسفة التاريخ، وهى «علمه الجديد»، اهتمام عدد كبير فى عصره، كما أن جيل المؤرخين الذين اعقبوه فى مصر لم يتقبلوا تعاليمه رغم الاعجاب الذى أبداه بعض هؤلاء العلماء. وكما نسى صريحه، فقد نسيت افكاره أيضاً. وقد كتب أن يكون الفضل للمستشرقين الأوربيين فى اكتشاف ابن خلدون وأعماله. فقد بدئ فى دراسة وبحث آرائه التاريخية منذ مائة وخمسين سنة، ولا يزال عمله ينطوى على حوافز لأجيال من الباحثين، ذلك العمل الذى وصف «بدائرة معارف تحليلية، تركيبية، تطورية». ويصدق أرنولد توينبى Arnold Toynbee بكل تأكيد حين يحكم بأن «مقدمة» العالم التونسى هى: «اعظم كتاب من نوعه، أبدعه أى عقل قط، فى أى مكان وفى أى زمان على الاطلاق»

ترجمة. محمد على حشيشو

اجازة لابن حجر العسقلانى بخط ابن خلدون، وهى حاليا فى مخطوطة «التذكرة الجديدة» لابن حجر، فى مكتبة اياصوفيا ٣١٣٩ ص ٩٥ عن مقالة Hellmut Ritter, Autographs in Turkish Libraries, Oriens VI, pl XVII Leiden 1953

رودولف پانفتس، حياته وأعماله

بقلم أودو روكسر

ممهد للمقال

بقلم آنا ماري شيمل

توفى «رودولف بانفتس» عن ٨٧ عاما في ٢٣ مارس ١٩٦٩ وإننا لنأمل بهذه المناسبة أن نقدم للقارئ العربي هذا الفيلسوف الألماني بواسطه إحدى مقالاته المترجمة. وأن نبسط له آثار هذا العالم في دراسة ألفها عالم القانون ومؤرخ الفلسفة المقيم في شيلي الدكتور أودو روكسر

ما تجاوز صيت «بانفتس» حدود العالم الناطق بالألمانية فطالما كان أسلوبه لما هو عليه من تعقد ودقة فائقة يحيل ترجمته إلى مهمة عسيرة. لاسيما وأنه يندرج في أعماقه ليشتمل على كافة مدارج وميادين الثقافة الانسانية وقد أسعدنا أن نجد في «بانفتس» مفكرا يكن للشرق وحضاراته إعجابا وتقديرا يفوقان الوصف. حتى إذا ما اجتمعنا به شخصيا في «تيسين» (سويسرا) عام ١٩٥١. دامت بيننا المراسلات بعدها قرابة العقد ونصف عقد. وكنا نتناقش فيها بالدرجة الأولى حول الشاعر والفيلسوف الباكستاني محمد اقبال أما عن مكان ما يعنيني أثناء ترجمة وتقديم آثار إقبال ومفاهيمه الشعرية والفلسفية إلى قراء اللغات الأوربية أن أثبت ما فيها من تضاد واتفاق حرفي في كثير من الأحيان مع انتاج مفكر أوربي حديث

لقد كتب إلي «بانفتس» بعد أن طالع ما دونه إقبال في «أحياء الفكر الديني في الاسلام» Reconstruction of religions thought in Islam

«مرة أخرى اتبين ما سبق أن أشرت إليه من عظم جوانب الاتفاق بيننا (يقصد هو وإقبال) وهي قبل كل شئ. في تحقيق الأنا بصورة تامة خالصة من خلال نشاطه الباطني عبر المتصوف . إنه (اقبال) ليقترب من أوربا كأشد ما يكون الاقتراب. وإن النقد الذي يوجهه لي معظمه انتقادنا نحن بدورنا التي الحاسم إذن هو توازي المنهجين مع وحدة في الهدف الواقعية والمتابعة الساهرة اللتين يطالب بكليهما بالعلم والدين معا.

ويعيبني للغاية موقفه من ديكارت وكانط والخط الذي يمضي به من هيوم حتى آينشتين. وحينما تطلع إلى نيتشه فهو يرى فيه ما لا يراه أحد منا (يقصد الألمان). وهو شئ صحيح في حد ذاته.»

كتب «بانفتس» إلى «أخسر كثيرا على أني لم أتعرف عليه شخصيا (يقصد اقبال) وأنه ما عاد من بين الأحياء! ولو تيسر ذلك لكانت فرصة طيبة لتبادل الأفكار والآراء» (١٩٦١/١١/١)

وإن جاءت الاتفاق بينهما لكبير في الواقع وهو ليس بالأمر العجيب إن علمنا أن كليهما تأثر بنيتشه ثم تخطاه. وإن ما يدعوه «بانفتس» «القيمة الابداعية للنيهيلية التي وإن رفضت ونفت فليس إلا من أجل العلة» سبق أن عبر عنه اقبال بصيغة الشهادة في الاسلام. أو بعبارة أخرى في التعارض بين «لا» و«إلا». وهو ذلك التعارض الذي يتحدث عنه خاصة كلما جاء ذكر «نيتشه» ولإن قابل المفكر إقبال بين إنسان نيتشه المتفوق (السوبرمان) الذي ينشأ حين «يموت الله» وذاك الانسان المتفاعل مع ذات الله ومن ثم لا يكف عن أن يصير عظيما وحقيرا في نفس الوقت. قال «بانفتس» يعرف الانسان الحديث بأنه «ليس إنسانا متفوقا بل أكثر ضعة من أي وقت مضى. فهو لا يكرس نفسه لما هو ذاته وإنما لذات الله التي فيه وهو ممثلها ووزيرها.» ويتحدث «بانفتس». شأنه في ذلك شأن إقبال. عن تصاعد درجات الامكان عند الانسان وعن الحياة

تصعيدها الديامى. وهو يرى ما رآه إقبال وعبر عنه بعبارات شعراء الفرس من أنه لا يجوز للانسان أن يذوب فى محيط لوهية. وإنما عليه أن يجتذب الألوهة إلى قلبه:

وإن أعمق الأعماق. قلب القلوب
صومعة ليس لحجمها نهاية
تحيط بالمتناهى. بالكون والسماء —

قلب الانسان لأوسع وأكبر من جميع الأشياء، على حد ما أتى به الحديث القدسى المعروف: «لا يسعنى السماوات لأرض ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن»

عندما يتحدث «بانفتس» عما يجب أن يتوفر فى روائع القصيد من أنه لا بد «أن ينبع من عصره وأن يزيد عليه فى نفس نت»، فهو بذلك إنما يلتقى تماما مع المثل الأعلى الذى طالما ابتغاه إقبال ولو أوتيت الفرصة لشاعر باكستان الكبير لما ى عن موافقة فيلسوفنا الألمانى على أن الأدب الرفيع «لا يكون تاريخا سلبيا، وإنما إيجابيا. تاريخا تسهم النبوءة فى نعه» ...

كم أصاب «بانفتس» حين بعث إلى بكلماته التالية بعدما انتهيت من وضع كتابى عن «الأفكار الدينية عند إقبال» ى ١٩٦٣/٦/٢٣):

قد صنع إقبال من جهة الشرق ما كنت أتمناه شخصيا وأصبو إليه (بالنسبة للتفاهم الدولى). غير أن ما يحسم الأمر هنا ر ما قدمه للشرق، طالما أنه ضارب فى أعماق جذوره، بينما يحمل إلينا (نحن أهل الغرب) عديدا من الثمار، ويصير ا نبراسا ومثالا أعلى . »

كذلك فهو القائل عن «رسالة الشرق» لإقبال:

به لما يثلج الصدر أن يكون هناك شئ من هذا القبيل، وأن يكون صادرا عن ذى التزام متوقد وفعالية متصلة »

1963.

Tage bringen jahre nehmen
Jahre nehmen tage bringen!
Wenn wir allem uns bequemen
Ist ein endliches gelingen.
Fliegst du hoch auf grossen schwingen
Gleitst im strome sacht ~~weif~~ remen:
Guten wünschen allen dingen
Wirst du danken / geben nehmen
Unaufhaltsam weiter dringen.

Rudolf Pannwitz.

سيدة لرودولف پانفتس بخط الشاعر

كتب اودو روكسر.

توفى الشاعر والفيلسوف «رودولف پانفتس» Rudolf Pannwitz عن ثمانية وثمانين عاما فى داره القريبة من بحيرة لوجانو. وذلك فى الثالث والعشرين من مارس (آذار) ١٩٦٩

نشأ «پانفتس» فى أسرة يعمل أعضاؤها بالتدريس. ولد فى «كروسن» على نهر الأودر عام ١٨٨١. وهناك قضى سنى الطفولة والمراهقة. وقد أثار الشعر حماسه منذ مطلع شبابه. كان يوقن ولا زال ابن الخامسة عشرة «لكنى ما أردت سوى أن أصبح أديبا. وما كان يعنينى شئ مثلما تعنينى الأشعار». وقد تطرق فى سيرته الذاتية القصيرة إلى وصف ما لقاه من عون على درب تطوره ونضجه فحين ذهب إلى برلين. وكان لا يزال فى ريعان الصبا. كفاه قريب له حتى اشتد عوده. وانصرف پانفتس إلى دراسة الفلسفة والأدب الألمانى واليونانية واللاتينية فى جامعتى برلين وماربورج

فاذا ما تخرج من الجامعة جاب «الوطنية». وعمل فى أول الأمر معلما فى بيت الفيلسوف «جيورج زيمل» Georg Simmel. ثم بعدها فى دار «راينهولد وسابينا ليبسيوس» Reinhold und Sabina Lepsius وقد أوتى الفرصة فى دار «زيمل» أن يتعرف على فلسفة رب الدار ومنهجه الفكرى الذى طالما أكن له فى أعماق نفسه أكبر تقدير وإعجاب. وفى بيت «ليبسيوس» تم تعارفه على الشاعر «ستيفان جيورجه» Stephan George وحلقة مريديه. وأتى اليوم الذى عقدت فيه زيجة «پانفتس» على «شارلوت أوتو» Charlotte Otto كريمة العالم التربوى Berthold Otto وبواسطتها عقدت أواصر الصلة بينه وبين «إدموند هوسرل» Edmund Husserl

تأثر «پانفتس» بشاعرية ستيفان جيورجه إلى حد بعيد وهو وإن كان قد نشر قصيدة طويلة فى المجلة التى كان يصدرها جيورجه تحت عنوان «صفحات فى سبيل الفن» Blätter für die Kunst. إلا أنه ظل من غير المنتمين إلى «حلقة جيورجه» George-Kreis. ولعله كان بذلك يريد أن يحتفظ باستقلاله التام وتبين فائق إكباره لجيورجه من خلال مقارنته إياه بالشاعر «كلوبشتوك»*) Klopstock فهو (جيورجه) قد حقق للأدب الألمانى مستوى رفيعا لا يجوز التخلى عنه

على أن أشد من تأثر به پانفتس كان نيتشه حتى لعد نفسه فى مرحلة نضجه امتداداً له

*) فريدريش جوتلب كلوبشتوك (١٧٢٤ - ١٨٠٣) رائد الحركة الشعرية الكلاسيكية فى الأدب (المترجم)

وفى عام ١٩٠٣ تعرف پانفتس على الشاعر الزاهد الناسك «أوتو تسور ليده» Otto zur Linde. وكان يكبره ثمانية أعوام فما لبث أن تعاون معه على تأسيس مجلة شهرية أدبية تدعى «شارون». وقد التف حولها قلة من المعنيين بتجديد الشعر. كان هدف هذه المجلة بعث روح محددة فى التجارب الانسانية وأساليب التعبير اللغوى عنها بما يتفق وأقصى مراتب الفردية. وهو ما يعنى استمداد السياق اللغوى من تلك التجارب. وأن يستعاض عن اصطلاحية اللغة التقليدية المألوفة بلغة أصلية أولية

وقد اعترف پانفتس أنه قد تعلم فى الحقيقة كيف يتكلم الألمانية ويطالعها ويدونها على يدى «أوتو تسور ليده». ذلك الرجل الفريد فى ألمانيا آنذاك

فى ١٩٠٦ انفصل پانفتس عن «أوتو تسور ليده» و«شارون» التى ظلت تصدر حتى ١٩١٤. ثم واتاها ازدهار متأخر لفترة قصيرة فى ١٩٢٠ ١٩٢٢ بعد هذا اللقاء الهام عاد پانفتس إلى وقعه الذى يتناسب وطبيعته. وتمكن من تحقيق ذاته فى ميدان القافية والايقاع وأن يعثر على «تداخل بيولوجى بين الكلمة والقصيدة» يناظر فى تكوينه أرفع نظام فى الكائنات العضوية

لما كانت الحياة العضوية تبلغ ذرى اكتمالها فى رحاب الفن فإن الطبيعة وآيات إعجازها تقترب اقتراب نداء الشعر ومن هنا كان الاقتناع بعدم الفصل بين الفلسفة والعلم والفن. حيث أنهم يشكلون معا الانسان حدوده الطبيعية.

ويمكن الوقوف على تبعات ذلك فى «رسائل شارون» الموجهة إلى المربى «برتولد أوتو». خاصة وأنها أثارت آنذاك اهتماما كبيرا لدى القراء. ولا زالت قادرة حتى اليوم على إثارة الادهاش والاعجاب

كان پانفتس دائم التطلع إلى طاقات الخلق والتشكيل. لا تختلط عليه الأمور من جراء المقاربات. والاشتقاقات. وتراكم المواد كان يضع نصب عينيه القيم الأصيلة الروح واقعا للغة. وهو ما يتعلق بأسلوبه الخاص فى صياغة اللغة وكتابتها. إذ تجنب الطريقة التقليدية فى تدوين الألمانية. وطبع مؤلفاته بالحروف الصغيرة على أمل أن تقرأ بدقة أكبر

فى أزمات الحروب العالمية لم يشأ پانفتس أن يتقوقع على نفسه. بل أراد أن يأثر فى الجماهير محذرا ومبصرا بالعواقب. كان يرى واجبه الأساسى فى أن يكون معلما بالمعنى الكبير الذى فى الشرق الأقصى حيث المعلم والد ورائد فكرى. وحيث طبع المفكرون حياة المجتمع ونظامه فى الماضى

ولان تعاصيبا عن بعص التفاصيل لوحدنا أن پانڤتس يعد خلفا لكل من حوته ونيتشه. وأنه قد وضع بينهما «قربا ألمانيا من الرمان» وقد اتحه شأن جوته صوب العلوم الطبيعية التي حرح منها بطريته عن الوحدة العصوية للعمل الفكرى.

لا نستطيع اليوم إلا أن نحدس التأثيرات التي حلفتها هده الحياة الغنية ذلك أن طابع العصر كثيرا ما قطع الآثار الحارجية المصاحبة لصعود نجم پانڤتس. ومع هدا فطالما عد هدا المفكر من دوائر عربية واسعة النطاق بمثابة شيخ من شيوخ الثقافة الأوربية ليس في ألمانيا وحدها وعله ليس من اليسير النفاد إلى مؤلفاته المعقدة. وإن كانت قد نشأت جماعة كبيرة من أتباع پانڤتس ومريديه

لقد كرم پانڤتس بمنحه جائزة شيلر التدكارية عام ١٩٥٧. وذلك لأن «آثار حياته تعد من أكبر وأشمل وأكمل ما أنتج في العصر الحديث» كما أنعم عليه اتحاد الصانعين في ألمانيا الشرقية بجائزة «آندرياس جريفيوس» الأدبية نظرا لكونه «من أكبر ممثلي النزعة الانسانية الأوربية» ولا شك أنه كان إنسانيا بأقصى معاني هذه الكلمة

في تلك السنوات الحرجة كان يرى پانڤتس أن واجب الأوربيين بالدرجة الأولى هو خلق أوربا مشتركة يمكن أن تحل في إطارها القضايا الجماعية ولقد نشر أثناء الحرب العالمية الأولى. عام ١٩١٧، كتابه عن «أزمة الحضارة الأوربية» الذى حدد فيه خطورة الدور الذى تلعبه السياسة الثقافية ومن ثم فقد وضع هذا السفر شهرة مؤلفه لاسيما وأنه سبق فيه شبنجلر. بل وأكمله مقدما. حتى ليغنى القارئ بمطالعة هذا الكتاب ليومنا هذا وقد كتب فرتس شتريتش Fritz Strich. أستاذ كرسى الأدب الألماني بجامعة برن (آنداك) يصف هدا الأثر بقوله: «إنى لعاجز عن التعبير في كلمات قليلة عما يعنيه هذا الكتاب بالنسبة لى إنه ليحتوى على كل داك الذى صار بفعل شبنجلر مادة للثرثرة في الأروقة والحوارى. وإن عبر عنه هنا بأسلوب راق عميق ولو كان صعبا معقدا. حتى لهرنى بشدة. لقد حتى تفسيره الرائع للكلاسيكية الفرنسية بل وللمأساة الاغريقية. ولشكسبير وبايرون. على إعادة النظر والدراسة. وبذا دفع في حركة حية ما كان قد تثبت وتحجر. لكن الأمر لم يدر حول جزئيات وإنما كان عرضا أوربيا حقا صار لى تأكيدا وتعميقا وتوسيعا (لآفاق) »

أدى نجاح هذا الكتاب إلى انعقاد صلة وثيقة بين پانڤتس و«هوجو فون هوفمنستال». ولقد تعاونا سويا في ميدان الثقافة السياسية. وقد التقى پانڤتس بعد ذلك بقادة الفكر في «براج». وكذا بـ«كرامارش» في المرحلة السابقة على التزامه بحل معين وكانت نتيجة هذه اللقاءات كتاب أصدره عام ١٩١٨ بعنوان «الفكر التشيكوسلوفاكى». وهو يعد فريدا من نوعه في اللغة الألمانية. ينم عن فهم عميق لروح العصر وقد أتبعه في نفس العام بسفر آخر عنوانه «ألمانيا وأوربا» عالج فيه پانڤتس كيفية خلق علاقات أطيب مع الشعوب السلافية.

بعد أن حسمت قرارات معاهدات باريس عام ١٩١٨/٢٠ وتشكلت جمهورية ڤايمار. وجد پانڤتس أنه لا جدوى من بقائه في ألمانيا. وبذا رحل في بداية العقد الثاني من القرن الحالى إلى «دالماسيا» (يوغوسلافيا). وهناك أقام مع زوجته في عزله وتركيز بجزيرة «كولوتشيب» Kolocep الصخرية. وعندما وقعت ألمانيا في يد هتلر عرض على پانڤتس أن يوقع «بيان إخلاص وموالاة» للحكم باعتباره عضوا في أكاديمية الشعراء ولكنه رفض. وكانت النتيجة.

أن فقد مكافأته الفخرية باعتباره عضوا في الأكاديمية. وندد بأعماله ومؤلفاته في ألمانيا النازية حتى فقد قراءه وساءت حاله. وعندما عاونه بعض الأصدقاء على الهجرة إلى سويسرا عام ١٩٤٨ كان عليه أن يبدأ تماما من جديد في سن الخامسة والستين

ولو أردنا أن نحدد سماته الرئيسيه لقلنا أنه كان شاعرا بقدر ما كان فيلسوفا. شاعرا وفيلسوفا معا. تحركه نفس الحدود ومهما نشأ طرز جديد وخاص بدوره لا يكسر أثناء نموه شكل القصيدة ولا صيغة الأثر الفكرى. وإنما يتخطاهما ويسرى عليهما سويا. وإنهما لوحدة واحدة. أن الأشياء الفكرية لا تكون إلا حين تتحد شكلا.

وعن الشعر عامة. وشعره هو على وجه الخصوص يقول پانڤتس «إن الفن زهرة الانسانية. وذلك بحيث لا ينمو الزهر فوق القمة ثم على فرع هنا وفرع هناك. وإنما يزهر الكل حتى ليغمره الزهر .. وإن معنى شعرى - قدر ما يمكن الافصاح إطلاقا عن معناه - هو عرض عالم يكون فيه الانسان باطنه وكليته متوازنا تماما مع الكون الذى ينتمى إليه. ولهذا فمعظم صيغى أسطورية وجميع أشكالى تركيبية شاملة »

ومن ثم لا يمكن النظر إلى آثاره الأدبية سواء كانت أشعارا أم «تراجيديات ديونيرية». إلا ككل واحد ومع ذلك فلم تصدر قصائده حتى الآن في مجموعة موحدة من الدواوين ولو أنى أحب أن أشير إلى أثره الشعرى الذى

صدر عن دار نشر «كليت» Klett منذ بضع سنوات «سيتكور الماء» Wasser wird sich ballen.

ولان التفتنا إلى الفيلسوف بانقتس لقلنا أنه إنسانى النزعة قبل كل شئ. وأنه يصنع سيئا حادا من عبارة بروتاغوراس «الانسان معيار كافة الأشياء». وهو يتفق فى ذلك مع جوته «إن كل فلسفة حول الطبيعة لا تخرج عن كونها تسمع صورة الانسان على الطبيعة. وهو ما يعنى أن الانسان الذى يشكل وحده مع نفسه يشارك كل ما يعدوه فى هذه الوحدة، ويستوعبه حادبا إياه إلى داخل ذاته. ويتوحد معه» وقد نهض السفر الكبير الذى ألفه بانقتس فى أواخر سنى حياته «العالم الموجود والعالم الخاوق» Die vorhandene und die geschaffene Welt على الرأى التالى حتى وإن كنا طبيعه إلا أننا ندرك الطبيعة ونتصح عنها وكأنها موضوع من الموضوعات

ويتميز هذا العمل الضخم الذى أبدعه بانقتس فى كهولته بالتماع عظيم فى مداه فهو يرفرف عاليا فوق الحاضر ويغوص فى أعماقه فى آن واحد وهذا فليس من اليسير استيعابه كما أن مادته تفرض على القارئ مستوى عاليا من الثقافة ويستهدف بانقتس عليه الموضوعيه فى عرض الواقع الذى يربط جزئياته ربطا عضويا على مدى حقب زمنية هائلة. وذلك بفضل ما له من دربة طويله على التنظيم

وفى عام ١٩٦٦ صدر كتاب رائع لبانقتس عنوانه «جلجامش سقراط». فكر وإنسانية وهو يحاول فيه أن يبين كيف أن الفلسفه قد نشأت عن الأسطورة بالتدريج ولا يمارى المؤلف فى عرضه وتفسيره لسقراط ولا فى حليله لافلاطون القسم الأول منه يعالج ما قبل التاريخ وحضارة الشرق. أما القسم الثانى فيتعرض منهج جديد كل الجده لسقراط وإفلاطون وأرسطو ويتحلل الكتاب بأجمعه بحث تفصيلى لمراحل الانتقال من الشرق القديم إلى اليونان. ومن ثم يلقى ضوءا لم يلق فى السابق على هوميروس Homer و Aesop وما قبل السقراطيين

وبالطبع لا يخلو عمل كهذا عديد الأركان والزوايا من خلاف مع سائر الفلاسفة فالحوار الفكرى المبدع يبدأ بهيراقليط وإفلاطون ويستمر حتى عصرنا الحاضر وقد كان نيتشه من بين فلاسفة العصر الحديث الذين أصبحوا طرفا فى هذا الحوار ويدين له بانقتس بذلك الدنو والاقتراب إلى فلسفة الحياة «إننا لنعترف بالفضل للسمو الهائل الذى خبرته العلوم الطبيعية فى أنه لم يعد هنالك فلسفة سوى فلسفة الطبيعة. تكون الحياة هى بديهيتها.. وإن فلسفة نيتشه لتعكس السلبية (شوبنهاور) إلى إيجاب. وهى فى عنفوانها البشرى المتفوق فلسفة الحياة الكلية الخالصة. وهو يعنى فى كتابه «إرادة السلطة» Wille zur Macht وإن يكن على نحو قابل لسوء الفهم فى نظريته البيولوجية – عملية تصاعد وحدات النشاط الذرى إلى قدرات، ومسيطرات، وأنظمة هرمية لتلك المسيطرات. كما أنه تعرف على قانون الحركة الدورية فى الفضاء الكونى حين تحدث عن «العودة الأبدية للشئ ذاته» Ewige Wiederkunft des Gleichen، ولو أنه لم يعثر على صيغة التتابع الخاصة بهذا القانون. إن فلسفة الحياه، إذا ما عبرنا عنها بدقة المنطق، هى فلسفة الظاهرة الأصلية التى تتحلل كافة الظواهر. أو هى فلسفة الظاهرة البديهية التى تنسق جميع البديهيات وتسرى عبرها إن الحياة هى الظاهرة الأولية وليست الكينونة Sein ولا الوجود Existenz. وتستتبع حقيقة الحياة حقيقة العالم الموضوعى غير أن هذه الأخيرة لا يمكن القطع بماهيتها. وعما إذا كان يمكن التعرف عليها أو بأى الوسائل لقد أفصحت الحياه عن وعيها بذاتها فى صورة «عالم». وإن هذا الوعى وذاك العالم شرعيان على أى الحالات

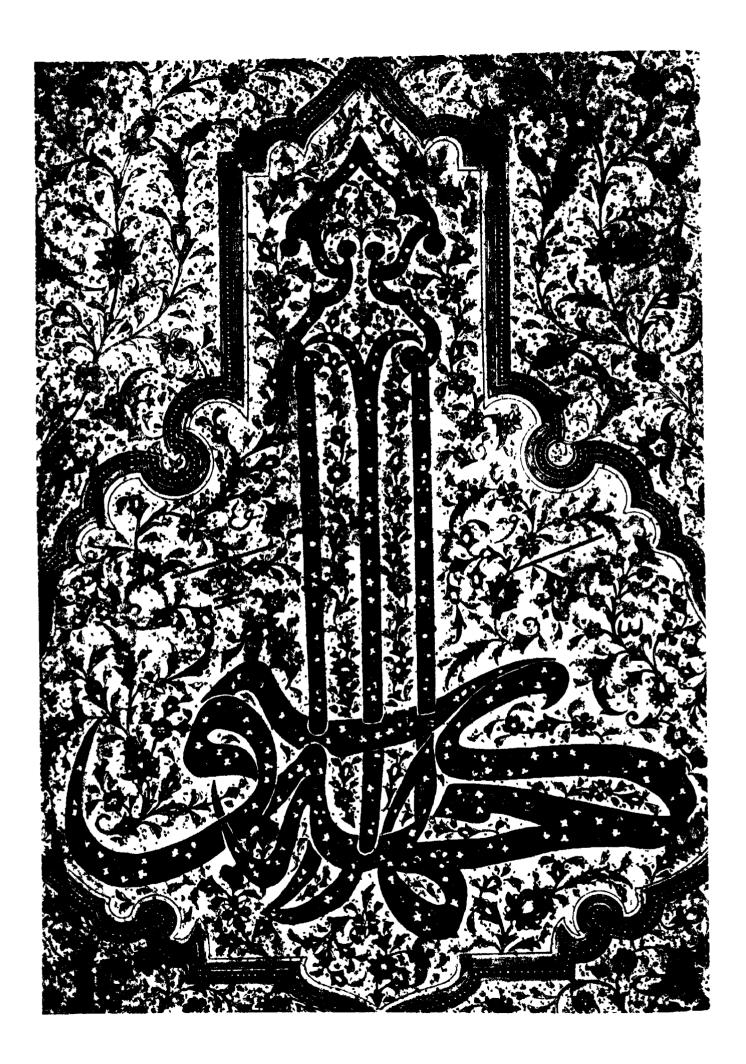
ثم بالنسبة لهوسرل لقد عده بانقتس آخر الفلاسفة الكبار الذين عدلوا الفلسفة كى تصبح علما دقيقا وتقترب بفضل بأس منهجها ما كان يبحث عنه «لايبنتس». mathesis universalis. وبالطبع كانت مدرسة الهوسرليين سكاكة فى حكمها على بانقتس. لقد كتب إلىّ بتاريخ ١٩٦٤/٨/٤ يقول «الحق أن الظواهريات Phanomen-ologie قد صارت بعد هوسرل منهجا صوريا وعبارة جوفاء مما «وضع خارج قوسين» لم يكن ذلك الكل المهول الذى أعاد هوسرل فحصه عن طريق تحليل بالغ المشقة والطول قبل أن يمضى معه – مرافقا إياه – حتى أصوله. بل ما خرج عن إطار التوقع الذاتى وكان – ربما – فى مقدوره أن يصنع من الجزء المنطوى كلا معقدا.»

ترجمة مجدى يوسف

◀ لوحة، موطنها ايران، أوائل القرن التاسع عشر وهى محفوظة فى متحف فوغ، جامعة هارفارد

Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass

الانسان والذرة

بقلم رودولف پانڤتس

لست أستهدف هنا التعرض لعلم الذرة ولا للسياسة الذرية وإنما للعلاقة المعقدة بين الانسان والذرة. فقد قيل أن الانسان مؤلف من ذرات. فهو ما لا يعترض عليه أحد. وإن كان يفضى إلى نتائج خاطئة. ذلك أن الانسان وإن اشترك في هذه العقيدة مع سائر الموجودات. إلا أن هذا لا يعطينا عنه أية فكرة. وإن حاولنا أن نبدأ بالذرة لننتهى بالانسان لأفضينا على استحالة لن تفضى إلى شئ إذ بين الذرة والانسان. من حيث كونهما أول درجات الحياة وآخرها. هوة هائلة تحتوى على العالم القائم برمته. حتى أنه يستحيل علينا أن نرسم خطا لتطور يربط بينهما رغم هذه الحقيقة البسيطة التي تعين على الذرة وفقا لها أن تكون بعيدة عن اهتمام الانسان. إذ انها تأتى في الواقع الفعلي قدرا مهولا من الخطورة بالنسبة له. وتصير في وجه هوة تدعو إلى حواره إن لم تعل عليه في نظر كثيرين لا حصر لهم. فالذرة قد أمست مصدرا للذعر والفزع من كارثة قد تلم بالبشرية إن لم يكن بالكرة الأرضية عن آخرها. وهي تلعب اليوم ذلك الدور الذي لعبته علوم التنجيم والفلك في عصورنا القديمة والوسطى تتهددنا بانهيار عالمنا وتبعث إلينا مقدما بموجات من الذعر وأوبئة نفسية. ولا شك أن الموقف الراهن يختلف في أهم أركانه عن السالف تماما. فدور الانسان وتدخله المباشر هو الذي أدى إلى خطورة الذرة خطورة فعلية. أما الذرة فلا تصيبنا من تلقاء ذاتها بأى ضرر بينما هي في حالتها الطبيعية التي تكون عليها في حياتنا العضوية. وقبل أن تتحلل وتتفتت. غير أننا بددنا في خسارة مهولة إلى نواتها عن طريق ثغرة فيها. واستخدمنا مراقبتنا لتحللها في مواصلة تقسيمها عمدا وبالقوة. ولم يحدث ذلك بصفة مستمرة. وإنما في حالات شديدة الخصوصية. ومع هذا فقد بدأنا نستخرج كما هائلا من الطاقات المتفجرة عن الرباط الطبيعي الذي تحتوى عليه الذرة في حياتنا العضوية وهكذا صرنا نتحكم في مصيرها. ونتمكن من استخدامها في إفناء لا حدود له. أو أن نحولها إلى طاقة نافعة كما سبق أن فعلنا بالكهرباء. أضف إلى هذا أننا لازلنا في البداية. وليس في مقدورنا التنبؤ بكل العواقب

إن هناك تهديدا يستحوذ علينا - ثم يا ترى؟ من أن تسيطر علينا تلك القوى التي كان يجب أن نسيطر نحن عليها. فاننا نتطلع إليها وكأنها جن مطلق السراح. ولو أن هذه الرؤية غير مخلصة في أسطوريتها. فالذرة لا تتعرض لنا من محض ذاتها وإنما تستجيب لاستثارتنا لها. وتكون استجابتها فوق ذلك ممكنة التوقع على وجه التقريب. اما القلق المستحوذ علينا فمصدره عدم قدرتنا على مجابهة الذرة. ولو أننا استكشفنا عن خداع النفس المهلك لسلمنا بأننا حتى لو كنا قادرين على مواجهتها علميا وتكنولوجيا. فلسنا إلا عاجزين عن مثل هذه المجابهة بدنيا وإنسانيا. ولن يجدى هنا أعظم تحميد لإرادة السلام. أما النية الطيبة فلا طائل من ورائها على الاطلاق. فكلاهما فشل في تحقيق غايات أيسر من ذلك بكثير. كما أنه ليس في الامكان أن نتصور حماية ذاتية فعالة ومشتركة لمواجهة أداة هذه القوة الجديدة. فذلك من العسير تمثل ما لا نستطيع أن نصنع بين عشية وضحاها قائدا حربيا رفيع الطراز من جندى ردئ. ثم بالاضافة إلى أن روح الجماعة أبطأ في تطورها من الفردية بكثير. وأن الروح الجماعية التي تختص الانسانية بأجمعها لازالت حلما من أحلام البشرية. لكن ليس معنى هذا أن ننفض أيدينا من كل تلك المحاولات التي بدأت حتى الآن. وإنما علينا أن نعززها ونضيف إليها الكثير. فهى لن تبلغ حلا مجديا ما لم يطرأ عليها ما يفوقها فعالية بشوط بعيد

كيف وأين يمكن اكتشاف هذا الحل؟ فلنقرر مبدئيا أن تفتيت الذرة حاصل فعل حر أتى به الانسان. وأن الذرة المقسمة لا تسلب الانسان حريته. غير أن هذه الحرية لا تتأتى بتنازل ما يدعوه الانسان في بساطة عن قوة صارت في متناول يده. أو عن استخدام هذه

القوة فيما يضر ويؤدى. وقد تؤدى أخطار الذرة الفادحة إلى تكاثر عدد الأفراد الذين يجتهدون فى تأمل الانسان وما يجب عليه أن يكون. وفى تفقد معاييره وحدوده. وبلوغ استبصار حق بعلاقته بالذرة التى كان هو مفتتها.

وإن الانسان فى مرحلة نضجه. وهو إنسان جديد فى هذه الحالة. لن يقابل سطايا الذرة مارقة كما يخلو لها فى عالم كيفه حسبما يريد. فهو سيمسك فى المقام الأول بزمام نفسه. ومن ثم بزمام كل ما يصدر عنه. وهو فى بحثه العلمى لن يعدو وراء الدينامية المتفجرة. وإنما سيعمل دوما على تعزيز قدرات الحياة وطاقاتها وإنه لمبدأ تربوى قديم ذاك الذى ينص على عدم التغلب على الدناوة والشراسة بالمنع والقمع. وإنما بتحويل الاهتمام والعمل على تساميه ماذا إذن لو اتجه الهم بعد طول انتظار إلى الانسان وعالمه. إلى استكمال مبدع للنوع البشرى ودنياه. وماذا لو أن عاطفة حارة تدفقت فى هذا الصوب مثلما سبق أن تدفقت فى صدر المسيحية عاطفة مشبوبة تجاه خلاص الروح؟ ماذا يمنع - بعد كل ما جربناه من انقلابات عدة كبرى - فى أن يتحلى الانسان الذى طالما تنكب عن اللحاق بها عما به من صلابة. وأن يخبر تحولا عميقا - ليس للمرة الأولى دوما يصيبه تبدل فى نهاية المطاف؟ أما وقد بلغ من الذرة التى فتتها حد التسليم المذهول أمامها. فلا بأس من أن تصبح هذه الوحدة من تعريض الذات للتهلكة سبيلا يؤدى به إلى تجميع أشتاته الممزقة. بحيث يصبح إنسانا متكاملا صحيح العلاقة بكافة الأشياء بما فيها الذرة، ويؤكد ذاته كمحور عالم إنسانى بكليته فى مقابل كافة أجزاء العالم غير الانسانية

ترى أيكمن السبيل إلى الهدف فى تلك المحاولات اللانهائية التى تبذل من أجل خير الانسانية؟ لو أخرجناها من حسابنا لانتقلنا فى غمضة واحدة إلى جحيم لا رحمة فيها ولا هوادة. ومع ذلك فما يجوز أن نتغاضى عن كونها لا تتعرض للوضع فى جذوره وأصوله. لاسيما وأنها تقتصر على مواجهة تبعاته. إنه لجدير بالانسانية أن تنبثق عن إحياء شامل لتراثها القديم. تتجرد فيه عن كل معالم القديم وتسمو عن أعماقنا نحن. وإن هذا الاحياء ليشترك مع كل حركة إحيائية فى جعله الانسان معيارا لكافة الأشياء غير أن هذا الانسان ليس مجرد تمثال مبتور الرأس. ولا هو سيد أرض لا تعلوها سماء. بل انه مخلوق حضارته التى لا زال يحملها ويحمى قيمها غير المندثرة قيم مرحلة بلغت وإمكانيات جديدة فى انتظار الخلق. ومن هنا تكون بداية حركة مضادة تناقض تيار التحلل سواء كان فى الفضاء الكونى. أم فى الأشياء. أم فى الجماهير. وقد سبق أن أطاحت دورة كوبرنيكوس الغبية عن التعريف بمقام الانسان فى مقابل الأجرام. ومن ثم بالنسبة للفضاء الكونى وعليه فقد جرى كلاهما. الكون ومن بعده الانسان. إلى علاقات ونسبيات أما علما الطبيعة والأحياء فتمكنا أخيرا من إسكات النبى والمخلص الذى طفق ينادى «تغيروا» (قاصدا إرادة الروح») بعدما تم الخضوع الذليل لما لا سبيل إلى تقديره من آثار أصغر الوحدات الكمية الميكانيكية وليس المقصود هنا أن نستعدى أحدا على العلوم الطبيعية المقننة بدقة. أو أن نطلق الحديث لعلم أحاسيس متعال. إنما نستهدف مطالبة الانسان بالسيطرة على وظائفه من جديد حتى لا يعود وظيفة لوظائفه ولا تزيد هذه الاحيائية الانسانية عن كونها أمل كبير وكل ما نتمناه أن يتحقق تحول فعلى بفضل تدفق بواعث المشاركين فى هذا الأمل» وعلى مثل هذا التحول كانت بداية كل من التحولات الكبرى فى الانسان والانسانية فذاك الذى يهيم فى الهواء، ويتفرج فى باطن الأرض. ويتفتق فى نفس الفرد على استحياء. أو تلك الروح الجديدة المفعمة بطاقة غير مرئية ولا سهلة التحديد هى التى تدير محور العالم فى كل مرة وتدمغ بإمضاء عصر جديد. أنتحدث إذن عن عصر الذرة بدلا من أن نعمل على تحقيق أبدية الانسان؟!

غير أنها ليست المعضلات التى عادت تعنينا اليوم وفى هذا المقام. وإنما الواقع العملى. وفى هذا الاطار العملى تدور الأمور حول تحقيق الممكن خطوة بخطوة. ومرحلة فى إثر مرحلة. على جميع المستويات وفى كافة الميادين. وإنه ليتوجب على الانسان أن يتحمل مسئولية نفسه وعالمه تحملا تاما وكما لم يسبق له أن فعل على مر تاريخه، وأن يعى أنه قادر على هذا العبء. وليس هذا بالشيء المهول ولا المستحيل. فما يطالب تطبيق ما لا سبيل إلى تطبيقه من خطط نظرية مرسومة. وإنما مجرد المبادرة بعمل الخطوة التالية الممكنة التحقيق على نحو جيد ومتقن. ما الذى ينقصنا إذن سوى إنسانية مثقفة وأفراد ذوى كرامة إنسانية! وما هو الحتف الذى ليس بعده من حتف سوى انهزامية الانسان أمام ذاته!. وفقدان الايمان فى صلاح البشر. والنيهلية على وجه الاطلاق! ولما كان المطلق يستحيل والممكن لا يثير الحماس. فان المرء ليلتمس الهروب فى اللاجدوى والعبث العام. ولا يتبقى بعد ذلك

بالطبع إلا أنانية الأفراد والجماعات بصورة غثة رثة لا يرتفع عليها سوى الأجنحة وليست المبادئ الخلقية غير أنه جدير بالانسان أن يجد من الدفاعة الذي يدعى ديناميه. وأن يفعل نفس الشيء بوعيته في الكسب بأي ثمن. وبمطالب الحياة الخارجيه التي تنمو وتتزايد بلا توقف وعليه أن يضع لنفسه في نهاية الأمر حدودا. وأن يحول التطور الظاهري إلى آخر باطني إذ هو بذلك يكتسب أمام نفسه قيمة جديدة. ويستعيد توقيرا حقا لذاته وأقرانه إن الانسان بالرغم من كل خسائره التاريخية والبيولوجية لايزال قادرا على الحياة. وما فقده بإزاء مراحل تطوره المبكرة فضلا عن الحيوان قد استعاض عنه كانسان ذي حضارة رفيعه لا يغالب مستنده الصعود. أو سيتمكن في المستقبل من الاستعاضة عنه وإن أرضه لعلى خصب عظيم. فهو يستطيع بما لديه من طاقات وإمكانيات هائلة أن يستخرج منها ما يريد على احتياجه بكثير من الشعوب. والأشكال الامبريالية. وأنظمة العالم لا تتمكن من حل أمورها. ولا تريد أن تستعين بعلم العارفين ومع ذلك فلديها كل الامكانيات للحفاظ على السلام أو بالأحرى تحقيقه لو توجه كل إلى ذاته ونظمها. ولو تضافر أعضاء الجماعة بعضهم مع البعض الآخر إن السلام لا ينهض على أساس المحافظة على وضع راهن أو خشية الوقوع في أزمات وكوارث. بل على خلق مقتضيات جديدة أشد ما تكون واقعية بحيث تصبح الحياة معها جديرة بالحياة. وهو ما لم يعد موجودا. ولا زال في انتظار التحقيق. وبإزاء هذا الوضع وذلك الواجب تصبح الانهزامية بمثابة جنون خطير. ولا يتبرر الهلع أمام الذرة. أي أمام مقبرة الكون والانسان. ولما كنا حسبما تمليه علينا ظروفنا الحالية. نتوجس حذرا من كل تفاؤل. فلنعتقد إذا - بنشاطنا المثمر بقدرية متصعة حسورة

ترجمة: مجدي يوسف

رسم تخطيطي لكورت ريم (عام ١٩٦٩) Kurt Rehm, Zeichnung

ذكرى مرور ١٥٠ عاماً على ميلاد الأديب الألماني الكبير

تيودور فونتانه

بقلم پاول پارتيس

رأى تيودور فونتانه نور العالم فى الثلاثين من شهر كانون الأول عام تسعة عشر وثمانمائة بعد الألف. أى منذ مائة وخمسين سنة. فى مدينة «نويروپين» Neuruppin. وهى بندر يحيط به مزارع ومروج وغابات منطقه براندنبورج Brandenburg غير البعيدة عن برلين.
ونحن إذ نحيى اليوم ذكرى هذا الأديب. فإنما لأنه تفرد من بين الروائيين الألمان أثناء القرن التاسع عشر بمستوى عالمى. وقد حققت له هذه المكانة الرفيعة روايته «إيفى بريست» Effi Briest التى عالج فيها بمهارة منموقة قصة انهيار إحدى الزيجات
وقد خلع «توماس مان» Thomas Mann نفس القدر من الأهمية على آخر رواية أبدعها فونتانه. وهى «الشتشلين» Der Stechlin. حين قال عنها. «أن المثيرات الفنية تلعب فيها دورا يفوق الواقعية الحوارية بمراحل». أما نحن فلإن رأينا أن بعض فصولها يرتفع إلى مستوى الطاقة المبدعة التى ميزت «إيفى بريست»، غير أنها لا تقف معها على قدم المساواة إذا ما قارناها بها ككل ومن هنا لا يتعسر علينا أن ندرك تصامر وتراخى قدرة فونتانه على الابداع فى نهاية شيخوخته.
يتقلد فونتانه مكانه خاصة فى تاريخ الأدب الألمانى عامة فهو الذى ابتكر الرواية الألمانية الحديثة. وحققها. وبلغ بها ذروة الفن. أو هو على حد تعبير هاينريش مان Heinrich Mann. «يعد أول من أتاح للرواية أن تكون أثرا تذكاريا باقيا على مر الزمان. وشاهدا صادقا على مجتمع وعصر معين. حتى لتمكن من أن يصنع وينقل المعرفة بأحوال المجتمع. وأن يصون الحياة وحاضرها فى ظل مستقبل شديد التغير صارت فيه برلين الأمس فى حكم المتلاشية». (راجع هاينريش مان. رسائل موجهة إلى كارل لمكه Karl Lemke ١٩٤٩ - ١٩١٧. نشرت فى برلين ١٩٦٣) ولان كان هاينريش مان من كبار المعجبين بفونتانه. فقد كان أخوه توماس من كبار وارثى أدب هذا الروائى العالمى. (توماس مان: فونتانه شيخا).

كان فونتانه يؤثر على نثره قصائد «البالاد» Balladen التى قرضها فى مطلع حياته الأدبية. إذ ما عاد يقرؤها بعد مرور ثلاثين فأربعين عاما على نظمها حتى كان يحس برواء و«استمتاع» لم يواتيه من قراءة منثوراته التى كانت تثير فى نفسه «شعورا ملازما بالاستحياء يحمر له وجهه» ما العلة فى ذلك؟ كان يثق فى قدرته على نظم قصائد البالاد. بينما لم يصبح كاتبا إلا منذ أن بدأ يمارس كتابة الرواية، أى — بعبارة أخرى - بعد أن صار «يمارس صنعته من حيث هى فن يعلم متطلباته وعلى هذه الأخيرة يتوقف الأمر»
مع هذا لم تحتل قصائد البالاد مكانة خاصة من بين آثار فونتانه الأدبية فهو لم يكن شاعرا فى المقام الأول. بل كان على حق حين كتب عام ١٨٥٤ إلى «تيودور شتورم» Theodor Storm . الشاعر الألمانى المتدفق الأحاسيس «تتمثل قدرتى فى الوصف والتصوير». وجدير بالذكر أن فونتانه كان يميل إلى السخرية من تدفق العواطف !
على أى الحالات فالوصف والتصوير من أدوات الأديب الناثر. وقد كان فونتانه إلى جوار ذلك ناقدا أديبا. وفضلا عن ذلك أكبر محررى الرسائل الخاصه فى القرن التاسع عشر بعد جوته. وما قلت آثاره كما عن آثار جوته.
يقول «ڤرنر ڤيبر» Werner Weber فى كتابه الصادر بزيوريخ عام ١٩٦٧ تحت عنوان. «تيودور فونتانه. مؤلفات وتعليقات على الأدب الأوربى» Theodor Fontane, Schriften und Glossen zur europäischen Literatur, Zürich 1967 «ما أن كان يكتب فونتانه نقدا أدبيا حتى يظهر الراوى بطبعه على نقده. أما حين كان يدون القصة. فما كان يمانع فى أن يدلى فيها ناقد خبير فى أمور الأدب والفن بدلوه».
كان فونتانه أستاذا بارعا فى سبك الحوار الذى تميزت به رواياته. وإن لم يكن أقل براعة فى نقده كان يعد الأدب وفن المسرح شريكين مستقلين عن بعضهما. وكان يدير معهما الحوار فى صدق وبلا عواطف أى صراحة متمردة

على التقاليد تلك التي نلمسها عن أنباء اليوم في كلماته التي قدم بها آنذاك للعرض الافتتاحي لمسرحية إبسن «البطة البرية»: «صدق في تصوير الحياة لا تدقيق فيه. أيما وليبا وجدنا ألفاظا وعبارات جوفاء طالما اعتدنا أن ندعوها «مثلا عليا». وما هي إلا مثل كاذبة أولى بالانسانية
هكذا أفهم إبسن ... أن تضع نصب عينيها التخلص منها كأول هدف مقبل من أهدافها فلنفتح أولا صفحة بيضاء. وبعد ذلك سيأتي كل شيء. وإن لم يأت فما أفضلنا أن نتمرس بحمل القدح على قناع التحريف. وما أجملنا أن نرتكب الذنوب والمعاصي على أن نرائي وننافق».
من خلال هذه النظرة رحب فونتانه بالاتجاه الطبيعي في العمل الأدبي الذي بدأت تظهر بوادره في ألمانيا من خلال مسرحية جرهارت هاوبتمان «قبل طلوع الشمس» Vor Sonnenaufgang وغيرها من المسرحيات التي تعصف بظنون البرجوازية المتحجرة

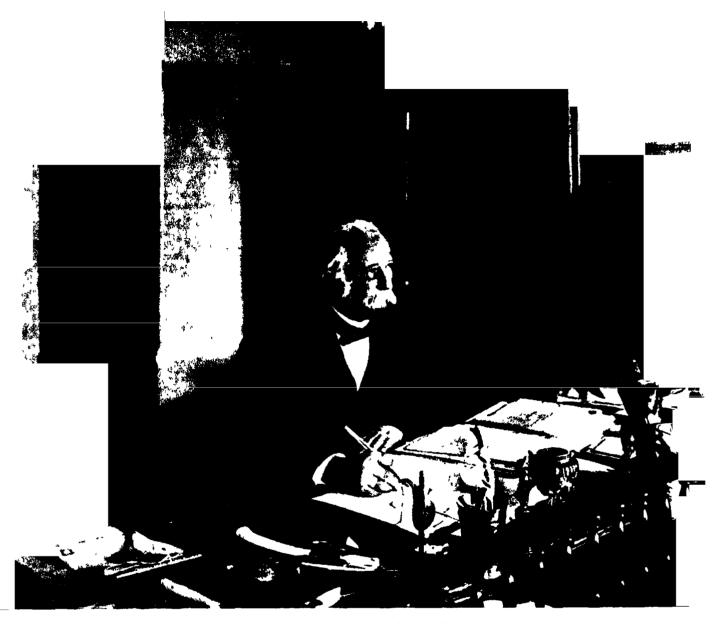
ما كانت حياة فونتانه حتى شيخوخته حياة الكثير من الناس سلسلة لا انقطاع لها من الاحباط وخيبة الآمال. وضائقات مالية. وإخفاق أدبي. ومذلة اجتماعية. وأمراض متلاحقة. وريحه على قدر محدود من التوفيق والانسجام. وإن لم تبلغ حد التعاسة. وفقدان مبكر لأطفاله. كان هذا حظه من الحياة حتى العقد الثامن من عمره. وقد انهالت هذه الضربات كلها على قلب لا نصيب له من الحصانة

تميز فونتانه بطبع دمث وحساسية رقيقة للغاية حتى لكان يسهل خدش مشاعره. وكانت عيناه الزرقاوان تسجلان أثناء تجواله في ضياع «مارك براندنبورج» أتفه علامات التعالي إذا ما اعتلت محيا مستشار ملكي صديق. أو مجرد ضحكة كتمتها كونتيسة شابة. وكان يدري تماما وهو في الثلاثين من عمره أنه كان يدعى «روح التعاسة» في عرف أمه وجماته خاصة إذا ما تحدثتا بصدده إلى زوجته. وعندما بلغ الستين كان يعلم أن نسيبه كان يعير شقيقته «بزوجها الشهير الذي لا يعرفه أحد»

ومع ذلك فما كان فونتانه إنسانا شقيا. بل كان يصنع بعناية التمرد من حياته أفضل ما يمكن. ولم يكن مرحه علامة على طيش لا يميز الألوان. ولا على رباطة جأش مبيعة. وإنما على تقبل للواقع ونزول على المصير بذل في سبيله الجهد الجهيد. ومن بين عباراته التي بعث بها إلى أسرته في خطاب بتاريخ ١٨٨١/٦/٣ نجد هذه السطور. «على المرء أن يحتمل أسباب الشقاء. فإن لم يستطع. وإذا ما حاول التهرب منها كلما اعترضته. لن يبلغ شيئا على الاطلاق» وإنه ليدرب نفسه. على ما في ذلك من مشقة وصعوبة. أن تكون فوق الأحداث «ومهما كنت قد عشت وأحببت الحياة. فإن اعتقادا عميقا يتغلغل نفسي بأن هذا العالم عالم النقائص أكثر بكثير مما كان يتصوره المرء في شبابه أو منتصف عمره. وأنه لن يحدث فارقا كبيرا لو استبدلت انتقاصة عن خطأ - براحة ... فالعبث والظلم في كل مكان. والأثرة والحسد على جميع الأشكال. وتعود فتصالح المرء كثير من الصغائر التي تترادف حواليه (وإلا لما احتملت الحياة). وتضحك إليه هنا وهناك طيبة قلبية تتدفق في براءة خالصة لا غرض لها. أما سعي السياسة. وأمور المال. والعلم. والفنون - فكم هي بالغة التكدير!» (عام ١٨٨٨)

نبع هذا الموقف عن نبل طبيعي متأصل في شخصية فونتانه. وهو الذي كان لا يكف عن مراقبة الحياة وملاحظتها. بينما كان يغمره مرح هادئ يبدو أن مرجعه إلى خليط في دماء أسرته بين فرع فرنسي وآخر من ضياع المارك الألمانية. وقد دون فونتانه هذه العبارة عام ١٨٧٩ «إني لا أحتمل قوما لا يعرفون المرح»

لم يكن في نزوله على الأمر الواقع وتقبله لمصيره أية قدر من السلبية. إنما كان فونتانه. رغم اعوجاج في صحته. عاملا دؤوبا لا يعرف الكلل. وكانت مصالحته مع الواقع تكاد أن تخلو من كل مرارة. فما كانت إلا ترفع طبيعة كبيرة على نقائص هذا العالم «أصبح الشيء الكمالي الوحيد الذي يستحق أن يقتنى في الحياة هو أن ينتمي المرء إلى ذاته. فقد انحدرت الانسانية الحديثة إلى درك أصبحت تفصل معه أثاثا يكسوه المخمل على كل ما عداه. إنه لا شأن لي بأمراء تعاسة كهؤلاء» خط الكاتب الكبير هذه السطور في سنة ١٨٧٦. واليوم لو وضعنا مكان الأثاث الذي يكسوه المخمل سيارة. أو تلفزيونا. أو «مكنة غسيل». لما تغير المعنى الذي قصد إليه فونتانه. ولبقيت نفس الكلمات شاهدة على عصرنا بدورها

لا تحتوي سيرة فونتانه في تفصيلها على كثير من الأحداث المثيرة. وإنما يمكن سردها دون توقف كبير
كان عام ١٨١٩ الذي ولد فيه فونتانه مصدر خير عميم على الأدب الألماني. ومع هذا فقد خيم النسيان على معظم الأدباء والكتاب الذين ولدوا فيه ما عدا كلاوس جروت Klaus Groth (١٨١٩ – ٩٩) وجوتفريد كيلر Gottfried Keller (١٨١٩ – ٩٠) الذي رأى نور العالم قبل ميلاد

تودور فونتانه في مكتبه نشكر ادارة المتحف Markisches Museum ببرلين الشرقية لإرسالها لنا هذا التصوير وتصريحها لنا د

فونتانه بأربعة شهور. وقد باءت كل محاولات التقارب والألفة بين الروائيين الكبيرين بالفشل إذ كان يحس فونتانه أن زميله السويسرى منافسا له على عرش الرواية. وهو بينما كان يكبره «كاتبا رائعا من من الطراز الأول» إذ هو يراه «إنسانا منطويا، عجيب الشأن لا يطاق. فإنى -- عن نفسى — ما كنت أستطيع أن أعاشره ولو خمس دقائق.» كان ذلك رأيه فى جوتفريد كيلر عام ١٨٩٥. وفى العام الذى يليه خفت وطأة هذه الحدة. وصار رفضه لكيلر إنسانا «يهبط بالتدريج» على أنه مهما كانت «روعة» جوتفريد كيلر روائيا وأديبا فهو ما فتح الستار أبدا «على عالم جديد» بينما هذا هو الذى فعله فونتانه

لم يلاحظ على فونتانه صبيا أية علامات غير عادية فقد قضى فترة طيبة من حياته، وإن لم تكن كذلك بالنسبة لوالديه. فى مسقط رأسه «نويروبين» وكان أبوه يمتلك فى المدينة «صيدلية السبع» Lowenapotheke التى اشتراها بمال زوجته. ولكنه لم يكن رجل أعمال على الاطلاق. بالاضافة إلى طبيعته الكسولة وانصرافه إلى لعب القمار وقد صوره ابنه فى سذاجة مطلقة «معمودا للفقراء». كما أنه كان حالما، ودودا يذوب لطفا ورقة. محبا للحديث. عاشقا لرواية الأقاصيص والحواديث،

غير أنه مع كل ذلك لم يكن ذا شخصية قوية. ولكنه إذ اضطر إلى بيع الصيدلية تمكن من الحصول على ضعف ثمنها الذي اشتراه بها وهكذا خرج من الورطة وفي جيبه فائضا من المال إلا أن زيجته بدأت من هنا في التداعي والانهيار!

كانت والدة فونتانه تختلف أشد الاختلاف عن أبيه حازمة. لا تعرف المهاودة ولا تحيد عن الصراط المستقيم. سريعة الأداء (في غير ضعف ولا ليونة) ولأن قلما تحدث عنها ولدها فقد كان يعلم تماما أن القسط الذي ورثه عنها حتى طبيعته العصبية الحساسة من التلاقي والصياح ولا ندري إن كانت زيجتها من الرجل الذي لم يكن صالحا ولا مناسبا لها قد عبت صفات كامنة لعلها كانت ستتحد فيما عدا ذلك مسارا مخالفا تماما وهي ولو أنها لم تؤثر أبدا على ولدها. لأن النشاء منسدة للحلم. فقد دفعته إلى جوار أخواته الثلاثة دفعا وحملا أمورا يصعب بدونه أن تترعرع طفل

على أن فونتانه قد أدرك فيما بعد مبكرا أن أحسن ما تمتع به ... وهو موهبة الرواية. قد ورثه عن أبيه فلا عجب إن وصف أسلوب يثير التعجب زيارته لوالده العجوز بعد أن صار بعيدا عن الحياة أخطائها. أسس كما كان في الثلاثين من العمر. تقيم أوده في ظروفه التعسة وضيق ذات اليد ووحدته خادمة هو جاء. ويعد من أروع ما دونه فونتانه ما رواه تحت عنوان «أعوام طفولتي» (١٨٩٣). و«من العشرين حتى الثلاثين» (١٨٩٨)

كانت المحطة التالية في درب حياة الصبي تدعى «سفينه موندة» Swinemünde . وهي عبارة عن بندر بروسي صغير. وإن يكن عامرا بالحركة والحياة على شاطئ بحر البلطيق ويتبدى من ذكريات فونتانه أنه قد بدأ في ذلك العهد المبكر يلاحظ ويغربل ويقيم مختلف فئات الناس الذين كانوا يغدون على المساء ويرحلون عنه ورائحة مشروب الروم والعرق تفوح منهم. كما كان يراقب بعينين متفحصتين أعيان الناحية بسماتهم التي لا تخلو من طابع دانمركي. أو سويدي. أو هولندي. أو اسكوتلاندي وإن حظوا جميعا بتجارب عديدة وآفاق واسعة

لأن تردد تيودور بصورة غير ثابتة ولا منتظمة على المدرسة في مسقط رأسه «نويروبين». فقد انتظم في التردد على مدرسة المدينة الجديدة «سفينه موندة» ولكن لوقت قصير إذ ما لبث أن اشترك في تلقي الدروس الخصوصية التي حصصها أحد كبار أعيان المدينة لأبنائه الصغار وكان والد فونتانه يسد ما تبقى من ثغرات في هذه الدروس بمعارفه التي استقاها من قراءة الموسوعات والصحف والاختلاط بالناس والتعرف على مختلف الثقافات. ولا شك أن هذه المعارف قد أثرت في خيال الصبي وإن لم يكن لها دور تنظيمي في إدراكه للعالم.

انتقل فونتانه في عام ١٨٣٢ إلى مدرسة «روبين» الثانوية Ruppiner Gymnasium. وقطن أثناء تردده عليها في دار الوعاظ وقد خاف بعض المذكرات المرحة عما أتى به إلى هذه المدرسة من معارف في جعبته. وهي التي لعبت دور المواد الخام لقصائد «البالاد» التي أبدعها الشاعر فيما بعد كان كل ما يعرفه هو «القراءة. والكتابة. والحساب، وقصص التوراة. وقياصرة الرومان والألمان. واكتشاف أمريكا. ومن هو «كورتيز» Cortès. و«بيتسارو» Pizarro . ونابليون وقواد الجيوش. وموقعة باقارين. وضرب الجزائر بالقنابل. و«حروحوف» و«أوستر ولدكه» وعايون «بيتيل»). وليلا حوالي الساعة الثانية عشرة، وأغنية تدور حول قصة معطف ألبسها هولتاى Holtei's Mantellied . وعلى وجه التقريب جميع قصائد «البالاد» التي أبدعها شيلر. ثم بالاضافة إلى كل ذلك بعض قطع اللاتينية»

ظل فونتانه طالبا متوسطا في المدرسة. وما تغير هذا الوضع عندما أرسله أبوه إلى برلين بعد ذلك بعام واحد ليواصل دراسته هناك في إحدى المعاهد المهنية. إلا أن هذا الانتقال من «روبين» Ruppin إلى برلين كان له أثره الطيب في نفس الصبي من الوجهة الانسانية إذ لم يعد مضطرا إلى مواجهة لوح السبورة في حضرة القس الانجيلي المنفعل على الدوام في «روبين». بل صار يتناول الطعام لدى أقربائه في برلين. وهما عمه «أوجست» August. وعمته «بينش» Pinchen . سيدة مسرح سابقة راحت تقص عليه حكايات برلينية شيقة. وإن لم تهتم بلفت نظره إلى أهمية الدراسة. فقد كانت لا ترى في الدرس نفعا يرجى ومن ثم كانت النتيجة اهمالا ذريعا في واجباته المدرسية

جوب فونتانه في الأحياء المحيطة ببرلين ما شاء إلى التجوال سبيلا. وفي بعد الظهيرة راح يقرأ الصحف في «مقاهي القراءة» Lese-Cafés التي كانت آنذاك تغص بعملاء البوليس وفي هذه المقاهي نشأت أولى قصائد «البالاد» التي قرضها الشاعر تحت عنوان: «سالاز إي جوميز» Salas y Gomez وكان موضوعها موقعة «هوخكرش» Hochkirch التي انتصر فيها النمساويون على فريدريش

جوتلوب كونراد بفيفل Gottlob Konrad Pfeffel (١٧٣٦–١٨٠٩) مؤلف قصص خرافية

الكبير ى ١٧٥٨ وقد أوحى إليه بفكرتها الشاعر الألمانى «آدلبرت فون شاميسو» Adalbert von Chamisso (١٧٨١ — ١٨٣٨)

تدخل الوالد ليضع حدا لهذه الحياة «الاولية». وفرض على تيودور أن يحصل على شهادة إتمام دراسة الصيدلة حتى إذا ما اجتاز الأخير الامتحان اللازم لها عام ١٨٣٧ لم يجز إلا على النسبة الدنيا من الدرجات التى تؤهله للنجاح. وقضى بعد ذلك فى مهنة الصيدلة التى لم تناسب مواهبه كثيرا مدة ثلاثة عشر عاما. إلا أنه تعلم فى الصيدليه إلى جانب تحضير الدواء. فلم تكن تعرف المستحضرات الطبية الجاهزة آنذاك. كيفية التعامل مع شتى ضروب البشر. وراح ينصت ويدرب أذنه جيدا على التقاط طريقه اختيار اللفظ وموسيقى الكلمه. ومن ثم جعل يتأمل الفروق اللغوية الدقيقة التى تعنى الأديب. فلا غرابة إن صار بعد ذلك رائدا ومؤسسا للواقعية الاجتماعية فى الرواية الألمانيه. دون أن يتطرق إلى إهمال الجوانب الفكريه فى أدبه وفنه

انتهت مرحلة العمل فى الصيدلية بعد أن صارت مبطا قفز من فوقه فونتانه إلى بحر التفرغ للأدب وقد عرض عليه أن يدرّس فى مستشفى «بيتانين» علوم الصيدله لممرضتين تابعتين للكنيسة الانجيلية. حيث كانت النيه أن توضع خدمه الصيدليات فى أيدى مثل هذى الممرضات. وأن يتلقى فى مقابل ذلك مرتبا لا بأس به ومسكنا ومأكلا بالمجان وكانت هذه فرصة طيبة لتنفيذ مشاريعه الأدبية. حتى أن كثيرا مما نشره فى السنوات التالية كان قد وضعه فى «بيتانين» Bethanien . وفى مقدمة ذلك أشعار «البالاد» التى من بينها قصيدته الشهيرة عن «فالنشتين». وعنوانها «قصر إيجر» Schloß Eger وفى هذه الفترة تزوج فونتانه من «إميلى روانيه — Emilie Rouanet-Kummer كومر» التى نشأت كوالديه عن عائلة تنتسب إلى جماعة «الهوجينوتيين» Hugenotten الفرنسية الأصل. وهى التى هاجرت إلى ألمانيا أثناء اضطهاد البروتستانتيين فى القرن السادس عشر فى فرنسا وكان قد تعرف على إميلى فى دار العم أوجست (برلين). وما لبث أن عقد خطبته عليها مباشرة بلا أدنى تردد ولكنه كان عليه أن ينتظر خمسة أعوام بعدها إلى أن تهيأت لهما فرصة الزواج فى شهر أكتوبر عام ١٨٥٠ ولكم تعددت التخمينات حول هذه الزيجة. وفيما لو كانت قد تمتعت بالتوفيق من عدمه إلا أن من يطلع على الرسائل المتبادلة بين الزوجين يتبين مما لا يحتمل الشك أنهما قد اجتازا كل ما اعترض حياتهما من عواصف وأزمات.

والحق أنه كثيرا ما ضاقت بهما سبل العيش. فما دره عليهما مجلد قصائد «البالاد». فضلا عن أول ديوان شعرى للكاتب. لم يكن كافيا لسد الرمق. ثم ان العمل الصحفى، وهو الذى كان يشكل مهنة فونتانه الرئيسية، لم يكن على أى قدر من الانتظام. فلا عجب إن توعك الشاعر وقيل أنه أصيب بداء الدرن. حتى إذا ما ذهب إلى ناحية «بيتانين» Bethanien للاستشفاء عادت إليه صحته وصار على خير ما يرام ولعلنا نعلم اليوم أن مرضه ما كان إلا هروبا من واقع أليم أما مخرجه الثانى من هذه الأزمة فكان الرحيل إلى انجلترا (زار فونتانه بريطانيا للمرة الأولى فى مطلع شبابه حين كان مجندا. وذلك طيلة عطلة دامت أسبوعين. فما لبثت هذه الزيارة أن حددت فيه الحنين إلى تكرارها. لا سيما وأن برلين انذاك كانت لا تزال ريفية الطابع. بينما لندن سرة العالم).

خرج فونتانه من الشهور السته التى قضاها فى إقامته الثانية فى العاصمة الانجليزية بكتاب يحمل عنوان «صيف فى لندن» Sommer in London وقد صور فى هذا المؤلف الشخصية الانجليزية بقلم راسخ. والحياة اللندنية بطابعها الذى لا يخلو من نظرات التشك. ويعد هذا الأثر من حيث الشكل جديدا وجليا. أما من حيث المضمون فيفوح بروح فونتانية

فى المرة التالية على ذلك يظل فونتانه ثلاث سنوات فى لندن (٥٥ ١٨٥٥). وقد تهيأت له هذه المرة أن يعمل فى نطاق مراسلات انجليزيه — ألمانية كان يرجى من ورائها تحقيق النفع لسياسة بروسيا وقد مكث وحده هناك الشهور الثمانية عشره الأولى. ثم استقدم بعدها عائلته إلى لندن وهناك أقبل فونتانه بشراهه الفنان يقضى أوقات فراغه فى حانات الملاحين وأحياء الفقراء المدقعين. ومع «جوم المجتمع» فى القصور وفاخر الدور. وفى المسارح ومعارض الفنون وقد حققت له رحلة طويلة قام بها إلى اسكوتلندا حلما عذبا من أحلام شبابه وقد خرج من هذه التجارب بحصاد أدبى نجده فى كتابيه. «من انجلترا» Aus England و«فيما وراء نهر التويد» Jenseits des Tweed . وكلاهما صدر عام ١٨٨٠.

أما الأعوام العشر التى أتت فى أعقاب ذلك فقضاها الشاعر فى «تجواله عبر ربوع المارك براندنبورج.» Wanderungen durch die Mark Brandenburg وقد أصدر ثمرة هذا التجوال تحت العنوان السابق فى مجلدين طالما أعاد صياغة محتواهما عدة مرات قبل نشرهما فى عامى ١٨٦٢ و١٨٨٢. ولسنا بحاجة إلى المغالاة

فى تقييم هذا الأثر الأدبى الأخير. وإن كنا لا نعتقد أن أديبنا قد عاد ليطالع صفحات هذا العمل «وحمرة الخجل تعلو وجهه». فلا شك أنه ينتمى إليه بقدر ما تنتمى إليه آثاره الكبرى التى ألفها فى أعوام الشيخوخة. ظهر تحول فونتانه إلى الرواية الواقعية فى مجلد روبع ألّفه الكاتب بعد أن خبر معاصره رهيبة كادت أن تؤدى بحياته فى حرب عام ١٨٧٠/٧١ بين ألمانيا وفرنسا يحمل الكتاب عنوان «أسير حرب» Kriegsgefangen ويمتاز عرض مضمونه بالبساطة لا وطنية مصطنعة. ولا «عداء بالوراثة» وهو ما أخذه عليه حتى والده الذى كان يعمل ضابطا فى الجيش الألمانى. إذ رأى أن أباه قد «حابى» و«آثر دور» الفرنسيين أما بـ ملفات البوليس الألمانى ذلك الزمان فنجد فونتانه فى عداد «غير الموثوق» فيهم سياسيا وقد رد الشاعر على ذلك الزعم بقوله «إنما الأعمال بالنيات» (فى خطاب له إلى «هرتس» بتاريخ ٢٤ ١١ ١٨٧٤)

ثلاث مرات وصوره فونتانه تتبدل عند مواطنيه الألمان فهو حوالى عام ١٨٦٠ كان يعد فى ألمانيا شاعر قصائد «البالاد» الكبير ولم ينقص عقد واحد على ذلك حتى اشتهر مصورا لمناظر وضياع «مارك براندنبورج» وهو منذ عام ١٨٩٥ يعد صاحب الأعمال الروائية الكبرى «تيه وتوهان» Irrungen, Wirrungen. والسيدة جنى ترايبل» Frau Jenny Treibel . و«إيفى بريست» Effi Briest وأضاف إلى شهرته مجددا جديدا روايته «الشتشلين» Der Stechlin التى نشرت بعد موته

وإن ما كتبه فونتانه عن أدبه فى «أعوام صبوتى» Meine Kinderjahre ليعود فينطبق عليه هو الآخر «إذ أنه كما كان فى أواخر أيامه. هكذا كان على حقيقته» ولقد تميزت «أيامه الأخيرة» التى بدأت قبل بلوغه الستين بوقت قصير بنشاط بالغ فى الكبر لازمه حتى وفاته فى ١٨٩٨. حتى أنه قد خلف حوالى عشرين مجلدا من الروايات والقصص والسير الذاتية

بدأت آثار فونتانه الروائية بقصته «ما قبل العاصفة» Vor dem Sturm (عام ١٨٧٨) وكان قد وضع فكرة هذا الكتاب وخطته قبل رحلته الثالثة إلى انجلترا إلا أن عمله كصحفى. وناقد مسرحى. ومراسل حربى قد أدى إلى إعاقة تنفيذ الكتاب ويصف فونتانه فى هذا الأثر. من وراء خلفية حروب التحرير الألمانية ضد نابليون. مصير مواطنين من أبناء المارك براندنبورج. وهما ليفين فون فيتسفتس Levin von Vitzewitz وشقيقته ريناته Renate وقد استخدم هنا سرد التاريخ بقصد نقد واقع عصره ولئن كان التداخل فى القصة خاليا من التعقيد. إلا أن فونتانه قد راعى فى سرده غاية التلوين. كما أسبغ على ليفين Levin قدرا كبيرا من سماته الشخصية ولقد تفوق بهذا العمل على رائد الرواية التاريخية الألمانية فى عصره فيليبالد فون ألكسيس Willibald von Alexis نستطيع أن نلمس التغير والتبدل من خلال التعرف على المراس والمثل الأعلى المتغير لدى فونتانه. فما عاد أديبنا يتأثر «بسكوت» Scott كأول عهده بكتابة القصة (فيما وراء العاصفة) علما بأن كافة آثار «آلكسيس» الأدبية كانت واقعة تحت تأثير سكوت - وإنما صار عنده «تاكيرى» Thackeray (مؤلف Vanity Fair) هو مقياس كل عمل أدبى كبير ونتفقد ذلك بوضوح فى روايته التالية التى تحمل اسم بطلها Schach von Wuthenow وقد صور فيها فونتانه فى برود شديد لعلنا نعدّه اليوم تزيدا مقصودا لمجرى الأحداث – كيف تمت زيجة البطل قسرا. وكيف انتحر من بعد عقد قرانه ونفس الأثر نقف عليه فى أول رواية من إبداعه وهى «الزوجة الخائنة» L'Adultera التى اتخذت من الثمانينات فى برلين القرن الماضى مسرحا لها وقد كتب فونتانه عن هذه الرواية إلى زيجفريد ساموش Siegfried Samosch فى ١٧٩١/٩/١٨ «لقد استمتعت من الحياة حظوظها. فما فعلت سوى أن قصصت نقلها». وربما كان فونتانه قد تأثر بمسرحية «نورا» Nora لإبسن Ibsen . إلا أنه يختلف عن الأديب النرويجى فى تحديد سلوك شخصياته فنجد مثلا أن «ميلانى فان دير شتراتن» Melanie van der Straaten تتحمل تمحص مشيئتها فى روايته المذكورة عاقبة انفصالها عن زوجها

وأول ما يلفت النظر هو براعة فى الحوار الذى بلغ به فونتانه أول قمة من قمم أعماله الروائية فى هذه القصة الطويلة (الزوجة الخائنة) ذلك أن مجرى الرواية يتقدم من خلال الحوار. مثلما يحدث تقريبا على خشبة المسرح. مع فارق يميز بين منهج فونتانه والأسلوب الفنى الذى كان يتبعه إبسن فى مسرحياته وهو «التراوح الرمى لعرض الأحداث». وذلك بأن يعود إلى الماضى بصفة مستمرة فى نفس الوقت الذى يطور فيه عقدة الحاضر

ولا يفوتنا أن نشير إلى أول تصوير نقدى فى الأدب الألمانى لشخصية البرجوازى «الصاعد» الذى يقدمه لنا فونتانه «إنسانا» لا يعنيه فى الحياة غير جمع المال.

ولا ينظر إلى الآخرين سوى باعتبارهم سلعا تباع وتشترى. فهو لا يتورع إذا عن استغلال هذه السلع الآدمية ما شاء إلى ذلك سبيلا

وعله يجدر بالذكر أن قصة «الزوجة الخائنة» L'Adultera هي أولى القصص النسائية التي دونها فونتانه. وأن سائر رواياته بلا استثناء لم تخرج عن معالجة هذا الموضوع ولقد عرفنا فونتانه على عالم الرجل من خلال معالجته لعالم المرأة الذي تحكمه عبارة لهاملت طالما أحب أديبنا أن يستشهد بها. «البقية صمت». والمرأة غير المفهومة تقابل عنده واقعا «عاشا» غير مفهوما. ولا قابلا للفهم. واقعا متناقضا مع المثال الأعلى.

«سيسيل» Cécile هو عنوان الرواية التالية التي كتبها فونتانه. وهي تعالج بدورها قصة زيجة تعيسة. يقع فيها عشيق الزوجة صريعا أثناء مبارزته مع الزوج المطعون في شرفه. أما الزوجة فتضع حدا لحياتها الشقية بالانتحار وهو موضوع عادى مألوف في الأوساط الأوربية فاد به يتفجر بالحياة على يدى فونتانه الذى برع في صياغته وتشكيله بفضل ماله من قدرة فائقة على تصوير الخلجات والمشاعر المتصارعة في أعماق شخصياته

و«ستينه» Stine هو عنوان رواية أخرى لفونتانه تحمل اسم بطلتها في نفس الوقت. وهي شخصية إمرأة ذات سمعة مشوهة من الفئات الشعبية الفقيرة في برلين آنذاك وكانت هذه هي المرة الأولى التي عرض فيها فونتانه جانبا من حياة الطبقات الدنيا (خاصة وأن معظم قصصه الأخرى تعالج حياة أفراد من الأسر البرجوازية والأرسطقراطية)

وكان يرى فونتانه أنه لم يتقن تصوير شخصية «ستينه» Stine. وأن هذه الرواية ما كانت سوى مرحلة إعدادية لقصته التالية «تيه وتوهان» Irrungen, Wirrungen مرة أخرى يعالج الكاتب قصة من واقع الحياة اليومية في برلين ذات الزمان (القرن التاسع عشر) عاملة كي ملابس اسمها «ليه نيمبتش» Lene Nimptsch تتورط في حب «نبيل» شاب يدعى «بوتو» Botho ولكنه لم يعد هنالك طائل وراء هذا الحب الذى انتهى بزواج كل من الطرفين بفرد من أبناء طبقته. ولان كادت هذه القصة أن تندرج تحت تلك الروايات التي اعتاد الناس قراءتها لمجرد قتل الفراغ. فقد حلق المؤلف في عالم رهيف من الحساسية الفائقة والبساطة البالغة حين تعرض لوصف الحب بوقفاته المترددة في روايته «إيفى بريست». حتى أنك لو قرأت هذه القصة لتصورت أن الفن والطبيعة — كما رأى جوته — شيء واحد

أما أمرح أعمال فونتانه الروائية فهى قصته «فراو يني ترايبل». وتجسم السيدة ترايبل طابع أغنياء الحرب. إذ أراد المؤلف بهذه الرواية «أن يرفع الستار عن وجهة النظر البرجوازية الفارغة، الجوفاء، الكذوبة، المتعالية، التي لا قلب لها ولا رحمة» (من خطاب للأديب إلى ولده تيودور في ١٨٨٨/٥/٩)

الواقع أن المستوى الفني والفكرى الذى تميز به فونتانه كان أعقد من أن يجعل أعماله الروائية هادفة لشيء واحد. وإن كانت في حقيقة أمرها مرآة صادقة لما كان سائدا في بعض أوساط البرجوازية من تكالب على المال. ونظرة إلى العالم من خلال «كيس النقود». وقد وضع فونتانه في مقابل جيل «القرش» القديم، الذى تمثله «يني ترايبل» ذات المسحة التي لا تخلو في روايته من نشاشة ولطف ظاهرى. جيلا جديدا من الشباب المطالب بالتغيير، وبالتغيير السياسي على وجه التحديد ولكنه ليس مستعدا لأن يتحمل مسئولية السياسة التي ينتهجها بكل ما تتطلبه من تضحيات، فلا عجب إن لم يتحقق له ما يريد. وقد عبر فونتانه عن هذا الطراز من الناس بشخصية «ڤيلبالد شميت» Willibald Schmidt التي جعلها تقول. «لو لم أكن أستاذا جامعيا لصرت اشتراكيا ديمقراطيا» ولكنه لا يصبح اشتراكيا بمقدار ما لا يصبح فونتانه نفسه

ارتفعت مكانة الأدب الألماني إلى مستوى الأدب العالمي بفضل رواية «إيفى بريست» لفونتانه. وهو الأمر الذى لم يحدث منذ جوته

وتدور هذه القصة بدورها حول زيجة مهددة بالتفسخ والانهيار ولكن ليس هذا هو المهم في رأينا، وإنما المهم هو كيف صور فونتانه شخصية «إيفى». تلك المرأة الطفلة التي تستولى علينا بروحها الطبيعية المتدفقة بالحياة.

إن «إيفى» هي زوجة «إنشتتن» Instetten الذى يكبرها سنا، ويهتم بتقديس النظام. وإن لم يراع ما يتطلبه قلب المرأة وتقع الزوجة في حبائل الضابط فون كرامباس فتخون معه زوجها. ثم تقع خطابات العاشقين في يد الزوج فيطلب غريمه للمبارزة ويسقط فون كرامباس صريعا ويبذ الزوج زوجته الخائنة وكل ذلك يصوره فونتانه بروح إنسانية عميقة الفهم لا يوجد ما يقابلها في الأدب الألماني الحديث طرا. ويزيد على ذلك براعة القاص في تشكيل أحداث روايته.

وترجع المادة التي صنع منها الأديب تلك القصة إلى سيدة كان يعرفها فونتانه. وإنا لنعلم اليوم أن «إيفى بريست»

هى البارونه «إليزابيت فون آرديه» Elisabeth von Ardenne التى توفيت عام ١٩٥٢ فى لينداو على بحيرة البودينزيه Landau am Bodensee بعد مرور أكثر من خمسين عاما على ميتة أديستا فونتانه كما أن المبارزة التى وردت فى الرواية قد حدثت فى الواقع إذ توفى على إثرها كراماس (الذى كان اسمه فى الواقع هارتفتش Hartwich) فى الثامن والعشرين من شهر نوفمبر عام ١٨٨٤

أما روايته الأخيرة «الشتشلين» Stechlin فقد دونها فونتانه وهو فى سباق مع الموت الذى كان يلاحقه وبعد موته عثر على قائمة كان قد تركها فوق مكتبه بأسماء الذين أراد أن يهدى إليهم هذا العمل الروائى الذى كان قد فرغ لتوه من وضعه

عد فونتانه مؤلفه «الشتشلين» رواية سياسية. وقد كانت كذلك على طريقته. فقد كانت تفصح عن نقد فونتانه لأحداث عصره. كما كانت قصته الأولى «ما قبل العاصفة» ويتضح ذلك النقد فى الحوار. وخاصة فى الخلاف بين الجامد والقديم وقد عبّر فونتانه برأيه عن لسان إمرأة. اى الكونتيسه «ميلوزينه» Melusine بطالة «الشتشلين» اذ تقول «لا بأس علينا من أن نحب كل قديم طالما كان يستحق ذلك. ولكن علينا أن نعيش حياتنا من أجل الجديد وعلينا فى المقام الأول. كما يعلمنا الشتشلين.

ألا ننسى العلاقات الكبرى التى تربط بين الأشياء. فالانغلاق على الذات عزلة. والعزلة هى الموت».

وعندما أتم روايته «الشتشلين» كان قد بلغ من العمر ما بلغه جوته حين أنهى الجزء الثانى من فاوست: ثمانية وسبعين عاما

رفرف السلام على نهاية الأديب الكبير. كان آخر ما دونه من خطابات موجه إلى زوجته الغائبة «إنى أبعث قبل كل شئ على الفرغ. وأجد سلواى حتى فى انتظار ما يدعى سببا للبهجة» و«فى الساعة التاسعة انتهى كل شئ» كانت آخر كلماته مزاح يريد به أن الأرامل من النساء أسرع إلى الزواج من الأرامل الرجال.

جلس يتحدث حيوية كعادته إلى ابنته الحبيبه «ميته» Mete. وصب بعد العشاء كأسا ثانية من المشروب. ثم انصرف نحو مخدعه وإذ لم يعد. تبعته ابنته فوجدته مستلقيا على سريره. وقد فارق الحياة بداء السكتة كان ذلك فى العشرين من سبتمبر عام ١٨٩٨. فى تمام الساعه التاسعه بالدقيقة

وقد سقطت إحدى قذائف المدفعية فى نهاية الحرب العالميه الثانية على قبر فونتانه فهشمته ثم أعيد بناء القبر من جديد

ترجمة. مجدى يوسف

KLABUND FRÜHER MORGEN IN DER FRIEDRICHSTRASSE

Die ersten Wagen mit den Zeitungsballen
Fahren am Bahnhof Friedrichstraße vor
Alle Hauser hangen in violettem Flor
O wilde Welt! Laß mich ins Dunkel fallen!
Die Madchen flattern heimwarts bose Eulen
Aus Cafes augen Lampen, gelb verstort
Ein holder Walzer wird nicht mehr gehort
Weil schon die Dampfer und Fabriken heulen
Da braust der erste Stadtbahnzug ins Loch
Der Bahnhofshalle Hinter Dachertraufen
Schirrt Phaeton den jungen Tag ins Joch
Und laßt die goldenen Rosse laufen
Die Strahlenpeitsche klatscht um unser Ohr
Des Gottes Blick ergluht uns im Genicke .
Empor zu dir! Empor!
Sonne rollt uber die Weidendammer Brucke

MAX HERRMANN-NEISSE:
HERBSTLICHER TIERGARTEN

Tiergartenwege, herbstlaubüberhäuft –
ich träumte gern von dem, was glücklich macht;
der Mensch, der wie gehetzt vorüberläuft,
hat fröstelnd an ein Obdach nur gedacht.
Die Spatzen hüpfen hungrig um die Gruft.
In seiner Tasche ist kein Bissen Brot.
Und plötzlich geht ein Klingen durch die Luft,
als laute eine Glocke Sterbensnot.
Es wirft der Wind Wildenten in das Grau,
das winterlich schon aus der Weite winkt.
Mich rührt das Witwenantlitz einer Frau,
das noch zu jung in Einsamkeit versinkt.
Der Teich ruht wie vereist, stumm und berußt,
feindlich verschlossen halten sich die Boote
und leugnen alle sommerliche Lust,
zur Überfahrt bereit nur für das Tote.

BERLIN VON HEUTE, HERBST 1961
SUSANNE GEBERT REGEHR

In der Nähe des Todes
die rote Mauer

über der Mauer
Augen
brennende Augen
trocken

Augen
hüben und drüben

Verstummte
(Worte sind Stacheldraht geworden)
ein Augenblick wurde Stille
eine Stille
in der es tickt

Das Tor zur Freiheit ist geschlossen
rot
läuft
die Narbe
quer
durch die Stadt

Das Kainsmal
an der Stirn der Welt

برلين كما عاصرها تيودور فونتانه.

شارع لايبزج Leipzigerstrasse في خريف ١٩٠٤

مقهى «كرانتسلر» Kranzler عام ١٨٩٨ على ناصيتي شارع فريدريش Friedrichstrasse و «أونتر دين ليندن»

التصاوير : ارشيف دار نشر اولشتاين ببرلين Fotos Ullstein-Archiv, Berlin-Tempelhof

بوابة براندبرج عام ١٩٠٠.

دار أوبرا «أونتر دين ليدن» ١٩٠١.

"ايفى بريست" و"زينب"

بقلم ناجي نجيب

تقديم

أوحت بعقد المقارنة التالية اشارة عابرة لأحد المستشرقين الى نوع من التشابه بين قصة «ايفى بريست» Effi Briest (الطبعة الأولى ١٨٩٥/٩٤) للروائى الألمانى تيودور فونتانه Theodor Fontane (١٨١٩ ١٨٩٨) وبين قصة محمد حسين هيكل (١٨٨٨ ١٩٥٦) «زينب» (الطبعة الأولى ١٩١٤) وحدا بنا الى محاولة تقصى أوجه التشابه بين القصتين ما وقع فيه البعض من التباس فى تفسير هذه الاشارة

ولتعريف القارئ بقصة فونتانا رأينا أن نبدأ بعرض تفصيلى «لايفى بريست» ننتقل منه الى «زينب»

واستهدفنا بوجه خاص إبراز الصبغة الاجتماعية المميزة التى صاغ بها كل من الكاتبين فكرته على ضوء المسرح الاجتماعى والرؤى التى صدرت عنه وعاشت فيه

الإطار القصصى فى رواية «ايفى بريست» مثله فى غيرها من قصص فونتانه هو المثلث التقليدى الذى يعم روايات الحياة الزوجية Eheromane[1] ويضم هذا الاطار عناصر هذا النص القصصى المطروقة وهى الزواج المتفاوت والاغراء أو التغرير والخيانة الزوجية والنهاية المأساوية

ولكن الهيكل السردى فى قصص فونتانه ثانوى فالاداء القصصى ينصب على تصوير الحياة الخاصة والحدث اليومى العابر والوجود النفسى الفردى فى شبكة الوجود الاجتماعى البيئى والزمنى. فهدف فونتانه القصصى أن يستنطق حوادث الحياة اليومية والحياة الفردية الخاصة قوى البيئة الزمنية الاجتماعية والسياسية التى تتغلغل فيها وتسيرها

وهذا ما يعطى التتابع الحدثى فى قصص فونتانا عامة وفى قصة «ايفى بريست» خاصة صبغتها الحتمية هذه الحتمية يعبر عنها احد أبطال القصة بقوله. «كل شئ مصير كان لا بد أن يكون ما كان»[2] فماذا كان؟

من أوجه هذه الحتمية هو التطابق والارتباط الوثيق بين مسارح القصة وأطوارها وهذه المسارح هى على التوالى.

ضيعة هوهن كريمن Hohen-Cremmen
مدينة كسين الصغيرة على نهر البلطيق Kessin
برلين
ضيعة هوهن كريمن

هذه الخطوات الاربع تقابل مراحل حياة ايفى بريست المرحلة الأولى هى مرحلة التدفق الحيوى والانطلاق فى أحضان الطبيعة. فى هذه الفاتحة القصصية نصادف رمز أو موتيف Motiv «التأرجح فى الهواء» وفقدان الثقل. الذى يتخلل فصول القصة جميعها والذى يجسم طبيعة ايفى المتدفقة وجنوح خيالها الى الرومانسية والمغامرة ويلمح خفية الى هوة المخاطر التى تحدق بها. ينتهى هذا الفصل خطبة ايفى وزواجها من البارون فون انشتتن von Innstetten الذى يكبرها باحدى وعشرين عاما. وتنتقل بنا القصة الى مدينة كسين الصغيرة. حيث تسير الحياة، رتيبة سكينة، ترسف فى شكليات التمثيل الاجتماعى الطبقى.

فى جو هذه المدينة تعانى ايفى من السأم والملل القاتل. وحتى ميلاد طفلتها أنى Annie لا يغير شيئا من شعور الفراغ الذى تحس به. فشكلية حياتها الزوجية لا ترضى حاجاتها الدفينة.

تحت هذه الظروف تتعرف ايفى على المايور كرمباس Crampas. الذى يبدو كنت غريب فى اطار الركود الذى

١) هذا المثلث هو محور الاطار القصصى والتوتر الروائى فى خمس من قصصه الأخرى وهى L'Adultera (1882) Ellernklipp (1881 - Graf Petofy (1884 Cecile (1887) Unwiederbringlich (1892)

٢) نقتبس فيما يلى من هذه الطبعة ونرمز لها بالحروف الأولى من اسم القصة Theodor Fontane, Werke in drei Banden, Jubilaumsausgabe, hrsg v K Schreinert, Munchen 1968 Bd II, S 237

تخيم على هذا المحيط الضيق. فهو يستهويها بخشونة طبيعته وما يحيط به من غموص وما يميزه من استحصاف بحواجز المجتمع وقيوده التقليدية التى يخصع لها انشتس أقواله وأفعاله أخصاعا تاما. فكرماس هو نقيض انشتن وبطير ايفى.

وإن كانت ايفى لا تحس تجاه كرماس بعاطفة ما، الا أن دافعا غامضا يجذبها اليه. فهو يجذبها بطابعه المنطلق الذى يجاوب طبيعتها الدفينة، وهى تنساق له دون أن تحبه وتدعن لسحر هذا الشئ الغامص الذى لا فكاك لها منه دون غاية وتتعثر فى شباك الخيانة الزوجية دون انفعال عاطفى واضح

ولا ينقذ ايفى من تيار هذا الاغراء إلا نقل زوجها الى برلين. فهى اذ تسمع النبأ تتنفس الصعداء. وهكذا يبدو وكأن هذه الفترة العابرة من حياتها قد طويت نهائيا فهى تكتب فى رسالة الوداع الى كرماس: «كم وددت لو أنى لم أبصر هذه البقعة من الأرض ... لكن ربما استطعت أن انحو» (EB, S. 193). وان كانت ايفى تعى فى هذه اللحظة ما ترددت فيه، الا أن شيئا من «الندم» أو «الخجل الحقيقى» لا يساورها فهى تخشى فقط افتضاح السر. هذا الخوف يطاردها طويلا بعد انتقالها الى برلين ويتكثف ليتحد صورة خوف ميتافيزيقى دفين، تعكسه ملازمة خوفها من الجن. هذا الخوف الذى هو أيضا وجع الضمير.

فى برلين تنقضى سبعة أعوام. يسكن بمرورها الخوف. وتركن خلالها ايفى الى حياتها الزوجية وتتقبلها بعد هذه الفترة من الزمن تقع فى يد زوجها صدفة خطابات كرماس السابقة اليها وبذلك تنكشف الخيانة الزوجية وتأخذ الأمور طريقها الصارم المعهود حسب العرف الاجتماعى ومفهوم الشرف المتوارث فى ذلك الوقت. من دعوة الغريم الى المبارزة بالعدارة وتطليق الزوجة الخائنة ولفظها من الوسط الاجتماعى

يسقط كرماس فى المبارزة قتيلا وتنتقل ايفى الى مأوى منعزل فى برلين. فأبواها يذعنان أيضا لحكم التعارف الاجتماعى الذى يقضى عليهما بنبذ ابنتهما. كى لا ينفصل المجتمع عنهما ويعاقبهما بالعزلة

وتعيش ايفى أو قل تنزوى أعوام ثلاثة بلا غاية. لا ترى فيها ابنتها أنى، وهى اذ تلقاها بعد جهد ودأب تصاب بخيبة أمل شديدة وتفقد كل ما يربطها بدواعى الحياة. ويسوء حالها سريعا تحت وطأة الدرن الرئوى الذى يتمكن منهـا.

وتعود ايفى اخيرا الى ضيعة والديها هوهن كريمن، تعود الى عالم الطفولة والانطلاق. ولكن حيوية البداية قد اجهدها تقدم المرض. فهذه السعادة الأخيرة التى تعيشها ايفى يخيم عليها ظل النهاية وشعور الذنب والاستسلام للمصير.

هذا المضمون القصصى البسيط يسرده المؤلف بصورة تستحث انتباه القارئ ومتابعته. فالقصة تنساب دون توقف. فمن فونتانا القصصى هو فن الاشارة واللمحة التى تتكثف على الدوام، حتى تبرز الظواهر ونواحى التوتر والتضاد دون جهد أو تكلف. رغم هذا يقوم بناء القصة على طروء مواقف جديدة غير متنظرة، تحول مجرى الحوادث وتدفعه فى اتجاه جديد. وأبرز مثل لذلك هو عثور انشتس على خطابات كرماس صدفة. بعد انقطاع كل صلة بكسين وحوادث كسين.

ولعل العنصر القصصى الدائم فى قصص فونتانه، من قصته الاجتماعية الاولى «الزوجة الخائنة» L'Adultera حتى الأخيرة «الشتشلين» "Der Stechlin"، هو التناقـــض والازدواج الذى يطبع شخصيـــاته التى تتذبذب على الحافة بين التفكير والسلوك اللذان يفرضها التعارف الاجتماعى الموروث وبين الشعور والادراك الفطرى الطبيعى.[٢] وحسب درجات هذا التفاوت وصوره تنشأ مواقف التوتر والصراع، ومن انعدام الوعى بهذا التعارض والازدواج تنبع مواقف الفكاهة ويبدو هذا الالزام المزدوج المتعارض فى رواية «ايفى بريست» على وجه خاص فى موقف انشتس بعد اكتشاف الخيانة الزوجية.

«الصنم الاجتماعى»

فى محنة هذا الازدواج المتصارب بين التقدير الخاص والتقدير الاجتماعى العام، أى بين ما يحس وبين ما هو مفروض عليه بحكم العرف، يقول انشتس محدثا صديقه فيلرزدورف Wullersdorf:

«ان الانسان ليس مجرد فرد، وانما ينتمى الى مجموع، وعلينا أن ندخل دائما هذا المجموع فى الاعتبار. فعلاقاتنا به علاقة تبعية لو كان من الممكن العيش فى عزلة لربما تركت الأمور على ما هى عليه وحملت العبء الذى حملته قد تكون السعادة الحقيقية تحت هذه الظروف وهما، ولكن كم من الناس قضى عليهم أن يعيشوا دون هذه السعادة الحقة ... ليس من ضرورة

٢) قارن Walter Muller-Seidel, Der Stechlin, in Der deutsche Roman Dusseldorf 1963, bes. S. 157ff

ملحة أن ابى حياة من سلبى هذه السعادة ... ولكن فى تعايش الناس قد تكون شئ ما هو موجود على أية حال .. وعلينا أن نحكم حسب مواده على كل شئ. على انفسنا وعلى الآخرين والخروج على ذلك غير جائز. والا احتقرنا المجتمع وفى النهاية نحتقر أنفسنا ولا نستطيع تحمل ذلك وننهى حياتنا بطلقة رصاص ليست المسألة مسألة كراهية أو غيرها لكن هذا الشئ الاجتماعى المستبد الذى يتسلط على رقابنا لا يسأل عن حب ولا عن رقة ولا عن تقادم ذنب ليس لدى اختيار لا بد من ذلك» (EB, S 240)

ويختم انشتتن حديثه مع فاردورف الذى يتشكك فى هذه الضرورة قبول

«إن ديانتنا للشرف ما هى إلا خدمة أصنام. ولكن لا بد أن نرضخ للصنم طالما أن الصنم قائم» (EB S 212)

فيما اقتبسنا يتحدث انشتتن ناقدا مستريبا متأملا فهو يعى بوضوح تام أن هذا «الصنم الاجتماعى» وما يفرضه عليه من سلوك لا يتطابق مع احساسه وفهمه وما هو إلا عبء باهظ ثقيل على أن الوعى والضمير لا يمنعهما بالضرورة الاستجابة لوحى الحياة والخروج عن العوائد والقيم التى فقدت مضمونها بتبدل الزمان فانشتتن يرضخ دون اقتناع للصنم الاجتماعى فهو يدعو كرمباس للمبارزة دون أن يشعر بحاجة الى الانتقام ويصرعه برصاصه دون أن يشعر نحوه بكراهية ما ويبدد روحه دون أن يقر ذلك فى دخيلته ويعترف لنفسه بعد ذلك فى ذهول. بأنه انما فعل ما فعل من أجل صورة خيالية. من أجل «مفهوم لغوى». وان كل ما وقع إنما كان «قصة مصطنعة» فسلوك انشتتن هو فى حقيقته رغم تطابقه مع الحكمة الاجتماعية نوع من التكلف والنفاق وخداع النفس فادراك انشتتن دون موازنة أو تحويل لشكلية الصنم الاجتماعى لا يعوقه عن استنباط سلوكه منه فهذا الصنم الذى يسترق الناس ويملى عليهم سلوكهم يكمن أيضا فى نفوسهم وليس مجرد نظام خارجى منفصل عن ذواتهم. أو قل هو طبيعتهم الثانية، طبيعة الاعتياد.

على أن أشد ما يدفع انشتتن الى هذا الازدواج والتضارب هو خشيته الشديدة أن «يبتر» من الجسم الاجتماعى أو أن يفقد السند الاجتماعى.

ولكن الاحتفاظ بالسند الاجتماعى وحده لا يحفظ للحياة مضمونها فانشتتن يدرك فى النهاية بعد تقديم القربان «للصنم الاجتماعى» انه يعيش فى جفاف قاتل بلا سعادة ولا أمل وهو يعترف بمرارة «إن المظهر البراق للأشياء لا جدوى منه وان ما يسميه الناس بالسعادة. إن كان لهذه السعادة وجود على الاطلاق. شئ مختلف تماما عن هذه المظاهر» (EB, S 290) فلم يبق له الا الريبة والحيرة وشعور الفراغ وهذه هى النتيجة الطبيعية للتبعية المطلقة لعرف اجتماعى شكلى صارم. هو فى تطرفه غير انسانى

من المذنب؟

أما ابى فانها تفتقد السند الاجتماعى وتعى بدورها سر تمسك الناس بعوائد التعارف الاجتماعى وإن كانت أوانين عهد مضى وتجترها بعد الطلاق كأنسان منفى تنقضى أيامه على حافة الوجود الاجتماعى. يعيد اليها ذكرى حياتها الزوجية فى ضوء جديد

«لقد كانت أوقاتا سعيدة لقد اعتقدت آنذاك انها تعيسة. لأنى لم اكن اعرف بعد مشاق الحياة» (EB, S 267) وإن كانت الحكمة الاجتماعية حكمة قاسية. الا أنها تتيح للفرد أيضا فى اطارها قسطا من الحياة. وان كان قسطا مخفضا محدودا وتقتضى عرف الاجتماع فى سبيل كسب الحياة غير منقوصة يهدد الفرد بفقدان كل شئ.

وتتدرج ابى فى إدراكها وحكمها على كبوتها مما يميزها من البداية هو ضعف إدراكها وإرادتها. فهى تزوج الى انشتتن طفلة غريرة. وتقبل هذا الزواج المتفاوت بسذاجة على أنه إلزام إجتماعى. قد فرض من قبل على أمها. وتتردى الى الخيانة الزوجية دون ارادتها. بل ودون وعى حقيقى بما تفعل فهى لا تسعى اليها وانما تسير اليها بفعل مجموعة من العوامل المتشابكة. أهمها عقم حياتها الزوجية وجو الرهبة والتوتر الذى يحيط بها فى منزل الزوجية والتباين بين طبيعتها وشخصية انشتتن وأيضا جموح خيالها وضعف قدرتها على مقاومة إغراء المجهول والممنوع

وإن كان ضعف الوعى الذاتى لا يرفع الذنب الا انه يحوله الى ذنب نسبى. على أن العقاب يصيب ابى بعد انسحابها من تيار الاغراء وبعد كسبها لارادتها ثانية. وهذا ما يعطى القصة مسحتها المأساوية

وتأخذ ابى فى النهاية ذنبها كاملا على عاتقها وتقبل بتسامح جزاء ما اجترحت دون وعى حقيقى. رغم عسف الجزاء وهذا القبول الكامل دون حدود ازاء شعور النهاية يمثل عملية التطهير التى تتغلب بها ابى على كبوتها. وبهذا تسمو بنفسها فى النهاية على الذنب والعقاب وعلى قيم الاجتماع المصطنعة

راء التناقص بين التكوين الاجتماعي وبين الوجود والشعور الفردي يدع المؤلف أفراده يجابهون مواقف الصراع ويحيون عليها من وجهة نظرهم، دون أن يقطع لنا برأي. فهو يعرض الأشياء في نسبيتها وتناقضها، دون أن يجاوز ذاته ومكانه التاريخي.[4] فهو يعي أن الزمن يسير وأن هذه المفاهيم والعبارات ستتغير، الا انه أيضا يخشى جموح التغيير ويخشى التحول الانقلابي عن ما هو موجود فمونتانه محافظ وليبرالي في نفس الوقت. يتعلق بالمعطيات، رغم ادراكه الكامل انها تسير الى الفناء. وشخصياته الروائية تتمهل جميعا في هذا الازدواج. هذه الحقيقة دعت الناقد الماركسي جورج لوكاتش الى القول «ان فونتانه لا يستطيع تصوير أفراد ثوريين».[5]

لا يختلف النقاد في أن قصة فونتانه «ايفي بريست» من روائع قصص الحياة الزوجية، فهي النسخة الالمانية التي تقابل رواية فلوبير Flaubert «مدام بوفاري» Madame Bovary (١٨٥٧) وقصة تولستوي Tolstoy «آنا كارنينا» Anna Karenina (١٨٧٦/٧٣) وقد أشار النقد الأدبي مرارا الى الانتعاش الضخم لقصة فلوبير «مدام بوفاري» وتأثيرها الكبير على الانتاج الادبي في النصف الثاني من القرن الماضي. وقد أشار النقاد كذلك الى تأثر فونتانه في قصته «ايفي بريست» برواية فلوبير رغم أوجه الاختلاف العديدة بينهما فالقصتان متشابهتان لا في الفكرة الاساسية والتركيب فقط، بل أيضا في مجموعة من التفاصيل[6] مما يؤيد الاعتقاد بمعرفة فونتانه لقصة فلوبير وتأثره بها تأثرا مباشرا، بل وربما أخذ عنها بعض العناصر.

على أن الذي يقارن بين الاعمال الأدبية، مثله مثل مؤلف تاريخ الادب، فهو لكي يحدد العلاقة بين الارتباط والتجديد، بين المحاكاة والابداع في العمل الأدبي وفي الشخصية الادبية، لا بد له من دراسة علاقة الانتاج الادبي بالعالم الاجتماعي الحضاري والثقافي المحيط. فالتشابه بين الاعمال الأدبية في الأفكار وحتى في الجزئيات قد لا يعود الى التأثر المباشر وانما الى الاساس الاجتماعي الواحد أو المماثل في بعض أوجهه، أو قد يعود الى شيوع أفكار اجتماعية أو قيام أزمات وجودية متشابهة في بيئات متفاوتة. وما يقال عادة عن توارد الخواطر بين كاتبين ليس في حقيقته الا صدى للموقف الاجتماعي والفكري الواحد أو المتشابه. وعلى أية حال فهناك فارق شاسع بين النقل والعقم في المحاكاة وبين العراقة، أي الصدق الوجودي في صياغة العناصر الموجودة وتطويرها وصهرها في بوتقة جديدة. فالتأثر والاقتباس لا مهرب منهما لمن يحاول أن يطور المتوارث ويقتني الادوات التي تمكنه من الابداع الفني.

والاهتمام في الادب الحديث بمشاكل الاسرة ومشاكل الزوجية وتأثير البيئة الاجتماعية يرتبط الى مدى بعيد بالرجوع عن المذهب الرومانسي وبقيام المذهبين الواقعي والطبيعي في النصف الاخير من القرن الماضي. وروائع قصص الحياة الزوجية التي ذكرناها آنفا نشأت جميعا في ظل هذا التحول الذي نتج عن تغيير صورة العالم وشعور الحياة وعن تذبذبهما تحت تأثير الاطراد الانقلابي السريع في جميع مجالات الحياة الذي صاحب التوسع الصناعي والتقدم التكنولوجي. فالمذهب الطبيعي يمثل الانتقال من العام الى الخاص ومن الفكرة المجردة الى التجربة الزمنية البيئية المحسوسة.

وقصة محمد حسين هيكل «زينب» تعكس تطورا مشابها في تاريخ الأدب المصري المعاصر. فهي من أبرز الكتب التي تسجل بداية مرحلة الرجوع عن صور الأدب التقليدي وعن التعلق الشديد بالمعاني الشعرية السامقة والالتزام بالصيغ الموروثة الى الاهتمام بتكوين البيئة الزمنية المحسوسة وبالتعبير عن الذات التي تبحث عن نفسها ولكن تعلق هيكل بالصور الأدبية الجمالية قد ترك آثاره الحاسمة في شكل القصة. فمقدم القصة تطغى على الكاتب حاجات الوجدان وميول الفؤاد وتكاد تحجب عنا صور عوائق الحياة المجسمة ويطغى الميل الى الاعلاء والائتلاف فيعطل التحليل المؤلم لواقع هذه البيئة الريفية. هذا التحليل الذي نتوقعه بعد تصفح الأبواب الأولى من الكتاب.

وكما يقول يحيى حقي فان النغمة الشاعرية «تضفي على الواقع كثيرا من الجمال والخيال. وتوحي اليك أن أهل القرية قانعون نحالم. وان جمال القرية هو في القناعة،

(4) راجع Karl Richter, Resignation, Eine Studie zum Werk Theodor Fontanes, Stuttgart Berlin, Koln 1966, bes S 122ff – Fritz Martini, Deutsche Literatur im burgerlicher Realismus (1848–1898) Stuttgart 1962, S 739ff und 743ff

(5) راجع G Lukacs, Deutsche Realisten des 19 Jahr-hunderts, Berlin 1952, S 302

(6) الى أوجه التشابه بين القصتين في التكوين وفي بعض الجزئيات تشير عدة من الدراسات القصيرة، نذكر هنا احدثها Lilian R Furst, Madame Bovary und Effi Briest In Romanistische Jahrbuch 12, 1961 S 121-135

ونحس أن المؤلف يخشى تصدع هذا الجمال كله اذا تخلى الفلاح عن قناعته ...»(٧)
فدل أن يبدو الكاتب سحب الوهم واللامعقول التى تخيم على هذا المحيط يكاد يحجب صورته الحقيقية خلف هذا الستار الجمالى. ولكن هذا النقد لا يغض من المغزى التاريخى لقصة «زينب» وبدونها كتمهيد للطريق ما كانت مثلا قصة عبد الرحمن الشرقاوى «الأرض» ممكنة.

يقول صبرى حافظ فى مقال له تحت عنوان «اتجاهات الرواية المصرية بعد الثورة»(٨) «ان المستشرق هاماتون جب (Gibb) يرجع اول الروايات المصرية الناضجة «زينب» الى رواية فونتانه «ايفى بريست» ويؤكد هذا التشابه أيضا المستشرق الدكتور رودى پاريت Paret على أننا بالرجوع الى مؤلف هاماتون جب(٩) لا نجد شيئا مما يورده صبرى حافظ. ولسنا ندرى علة لهذا الالتباس فالمستشرق جب يقول حرفيا
رغم ما يشير اليه المؤلف (محمد حسين هيكل) فى مقدمة الطبعة الثانية لقصته من تأثره بالقصة الفرنسية السيكلوجية الحديثة، فانه «من العسير أن ننكر أن «زينب» هى أول قصة مصرية. كتبها مصرى لقراء مصريين. وان أشخاصها ومواقفها وتركيبها القصصى ينبع من الحياة المصرية المعاصرة»
وأما المستشرق پاريت فانه يشير فقط فى خطاب له الى هاماتون جب بامكان عقد «مقارنة شائقة» بين زينب وبين قصة فونتانه ولكن جب يبدى شكه فى جدوى مثل هذه المقارنة، اذ يرى انه من المتعذر ان تتعدى أوجه الشبه الموقف العام وجو القصة وينفى جب احتمال معرفة هيكل لقصة فونتانه فى باريس (١٠)
وكما سنرى فان مقارنة القصتين تؤيد بالفعل ما ذهب اليه جب. فأوجه الشبه تنحصر فى الواقع فى ديالكتية الصراع بين قيم الاجتماع المتوارثة وبين رغائب الفرد الطبيعية
وتقتضى المقارنة أن نعيد الى الذاكرة الموقف العام فى قصة هيكل. وأول ما نلاحظه أن القصة تحمل اسم «زينب» الا أن الشخصية المحورية المسيطرة هى شخصية حامد. وهو نظير المؤلف والذات التى يتحدث من خلالها بصورة شبه مباشرة. وإذا استثنينا حامد فان جميع أفراد القصة بما فى ذلك زينب ليسوا شخصيات مكتملة وإنما هم أدوار وظيفية. فهم يؤدون فقط مهمة تمثيل أنواع معينة من السلوك والتفكير الاجتماعى تحت ظروف اجتماعية معينة
وزينب فلاحة فقيرة جميلة. تجسم نضرة الفطرة والطبيعة. تعمل فى ضياع السيد محمود والد حامد بأجر يومى زهيد . وتصور لنا الفصول الأولى من القصة ميل حامد وانجذابه الى زينب. التى تقابل انعطافه اليها بالمثل. ولكن شقة التفاوت الاجتماعى بينهما. أو بتعبير أصح. الشعور بهذه الشقة يقف حائلا دون أخذ هذا الانعطاف مأخذ الجد. بل ويبدد هذا الانعطاف ويكبته فى اللحظة التى يصل الشعور به مرحلة الادراك والوعى الذاتى فى هذه اللحظة يصف لنا الكاتب مشاعر حامد بالكلمات التالية
«لقد خيل له وكأن الماضى الطويل المملوء بالعقائد القومية والعادات يتجمع كله ليسقط بحمله على رأسه وصعدت الى وجهه حمرة الخجل وابتعد عن صاحبته «زينب» بعض الشئ وراح فى خيالات مبهمة . » (زينب ٢٧)
فحامد يأبى على نفسه هذا الهوى .. ويستشف القارئ أن كاتب القصة بدوره ليس حرا ليمحى بقصته هذا المنحى فهذا الانجذاب الفطرى غير الطبقى «لا يسمح به الوسط الاجتماعى». كما يعلق راوى القصة. فرغائب الفطرة تخضع لتقدير آخر غير «التقدير الخاص». «ولهذا كان الانسان فى نفاق دائم يزيد مقداره وينقص حسب مقدار الحرية التى يهبها الوسط إياه لاقناع غاياته وأغراضه». (زينب ٢٨).
وهكذا يسدل الراوى على انجذاب حامد الى زينب ستارا كثيفا وينفيه من مسرح القصة المباشر وهكذا يبقى هذا الانعطاف عنصرا قصصيا معلقا Blindmotiv، ليس له صلة حية واضحة ببناء الاحداث ولا يساهم فى دفعها الى الامام.
وقد يذهب البعض الى القول أن الكاتب نفسه قد خضع ذاته لحكم النفاق المفروض على أفراد هذا المجتمع الذى يصوره واضطر ازاء جدران العادات والقيم القائمة أن يسقط ميل حامد الى زينب من الحساب وأن يكبت هذا الانجذاب. وان كان هذا القول لا يخلو من بعض

٧) يحيى حقى، فجر القصة المصرية، المقدمة، المكتبة الثقافية رقم ٠، ص ٤٧
٨) منشور فى «المجلة» (السنة التاسعة، العدد ١٠٣ يوليو ١٨٦٥، ص ١١١ ١٠٢)
٩) H A R Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Boston 1962, S 294
١٠) المرجع السابق، ص ٣١٧، الحاشية رقم ١٨٦

الصحة الا أن هيكلا يعبر بهذا الاضطرار تعبيرا مجسما صادقا عن طبيعة حواجز هذا المجتمع وعوارقه، التي تعوق مجرى القصة الاصلي.

وأيا كان الأمر فان حامد يتجه بعواطفه بعد هذه الفترة الى احدى المحجات من طبقته، الى عزيزة ابنة عمه. وهو يبث هذه المحجة التي لا سبيل الى العود اليها عواطفه الثائرة، يبثها شهوات المراهق المتدفقة وأحلامه. على أن عزيزة تبقى خلف الستار كما لو كانت شخصية من خيال حامد خلقها لكي يستخدمها هدفا لأحلامه. ولا علاقة فعلية بين هذه الأحلام وبين مثير هذه الاحلام الخارجي. لأن هذا المثير لا وجود ذاتي له وتنتهي قصة هذا الحب الخيالي نهايتها الطبيعية، وتخيب كما تخيب الأخيلة الهوائية.

ونعود الى بطلة القصة زينب. بعد فترة الانعطاف البرئ الى حامد، تقع زينب في حب ابراهيم الذي يشرف على العمال في الحقول، الا أنها تروح قسرا الى صديقه حسن، وهو ابن مزارع يتمتع برخاء نسبي

هذه هي عقدة القصة التي يعالجها هيكل ونحن نصادف هنا هذا المثلث التقليدي المطروق في «روايات الروحية» عامة منذ القدم. على أن الجدير بالملاحظة والتحليل هو معالجة هيكل لهذا الموقف الثلاثي، اذ أن لون هذه المعالجة هو الذي يحدد مقدار الاصالة والمحاكاة في القصة.

وإن تتبعنا «زينب» لوجدنا أن هيكلا يستوحي هذه العقدة الثلاثية المألوفة من الطبيعة الاجتماعية التاريخية للريف المصري في مطلع هذا القرن، ولوجدنا أيضا أنه يأتينا بحل جبري لهذه العقدة تمليه حدود الفكر والاجتماع لهذا المجتمع الريفي.

فمشكلة بطلة القصة التي يشير اليها المؤلف ولا يمل الاشارة اليها هي أن مجتمعها يجبرها «على ما لا تحب» (زينب ٦٣) ولا يعترف «بميل أو هيام أو حب» (زينب ٦٠)، بل ويستنكر «احساس الحب» (زينب ١٢٠). فهذا المجتمع محمل بميراث طويل، قد ابتعد عن «الفطرة الطبيعية» و«السليقة» و«البساطة الطبيعية».(١١) «قيد الانسان»، كما يكرر هيكل. «قد عبرت بالقرون ما أبدعت يد الخالق». (زينب ٦٠).

ليس من جدال أن المؤلف يستوحي تفسيره لحال هذا المجتمع من أفكار روسو(١٢). رسول العودة الى «مقتضى الهام الطبيعة ووحيها»، كما يقول هيكل في مقدمة كتابه «جان جاك روسو»(١٣)

من هذه الفكرة، أي من الشقة والغربة بين طبيعة الحياة والفطرة الانسانية الاصلية وبين مظاهر الحياة التقليدية الثابتة التي درج عليها الناس في هذا المجتمع الريفي فأصبحت جبلة لهم، منها يستنبط هيكل العقدة الثلاثية في قصته، ويستنبط منها أيضا قصة فشل حامد في حبه لعزيزة. وعليها يبني نقده الاجتماعي، الذي يتخلل فصول الكتاب كلحن ثابت مطرد.

فالعرف الاجتماعي الديني، الذي يطبع هذه القرية المصرية، يقيد الحياة بقيود وعوائد تقف كسد صخري أمام ولوع الشباب بالحياة وتحرقه الى المتعة والحب. على أن افراده، أي افراد قصة هيكل يتفاوتون أشد التفاوت في قدرتهم على التعبير عن التضاد والازدواج بين الرغائب الطبيعية وبين فروض التكوين الاجتماعي ولا شك أن حامد هو الوحيد بينهم الذي يستطيع التعبير عن هذا الازدواج فكريا وهو لهذا أشدهم تمزقا واضطرابا. على أن قدرته على التعبير تنقذه في النهاية من مخاطر هذا التمزق. فالقدرة التعبيرية وبالتالي عملية الكتابة نفسها هي أيضا عملية اداة لرفع التوتر والتغلب على الصراع. وتنعكس هذه الوجهة الوظيفية في التكرار الذي يصل الى حد الافراط، في تكرار ما يبارح حامد من صراع، في اعترافاته الى شيخ الطرق وفي اعترافاته الخطابية الى والده التي يبرر بها انسحابه من هذه الرقعة الاجتماعية.

وليس لنا أن ننخدع بقرار حامد بالانسحاب والابتعاد، فتسجيله الصراع في صورة الاعتراف يشكل أيضا نوعا من التصالح مع هذا المجتمع. فقرار الانسحاب هو ما يعطيه القدرة على الاعتراف الذي يمهد للعودة. بل وان صور هذا الاعتراف في حد ذاتها تكشف لنا عن حدود قدرة حامد في الانفصال عن هذا المجتمع أو تحرير نفسه من ربقته وروابطه.

ونحن نكتفي هنا بأن نورد فقرتين من فقرات القصة لايضاح مضمون هذا الصراع وبالتالي حدة النقد الذي يوجهه هيكل الى النظام الاجتماعي ولا يبدو لنا أن أحداً

١١) محمد حسين هيكل، جان جاك روسو. الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٥ ص ٨-١٢

١٢) يشير الى ذلك أيضا ويدعمه بالرجوع الى يوميات هيكل/ب يوهانسن B Johansen في رسالته الجامعية Muhammad Hussain Haikal, Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, S. 24f.

١٣) هيكل روسو، ص ١١

من المفسرين باستثناء ب يوهانسن في رسالته التي ذكرناها آنفا(١٤) قد عني بعد بالقاء الضوء على طبيعة هذا النقد الذي يستغرق صفحات طويلة من أول قصة مصرية حديثة ناضجة يقول حامد محدثا نفسه.

«هل لنا في العيش بعد من مأربة وهل مع هاته الآلام التي تحيط بنا أو على الأقل ذلك التخلي عن كل شيء وغض النظر عن كل شيء من سبب للوجود

ما أقسى هاته الفضيلة التي يحسون لقاءها! انها لأقسى من الموت العتيد الذي لا محيص منه

ها الى اليوم لم أذق للحياة الا ذلك الطعم العادي لا هو بالمر تتقبض له النفس ولا الحلو تسر منه وتفرح به. وما بعد اليوم أشر وأضل سبيلا. أيام باهتة متشابهة تنقضي تحت تصريف الزمان الفاني ثم حضره تمام فيها اليوم الهادئ الطويل

لقد ودعت الدنيا من يوم ولدت وما أنا اليوم الا ذلك الجماد الثابتة عاصفة من الارض ثم هو يرجع لها ويركز فيها وقد انتقل من سكون الى سكون ولم يتذوق شيئا» (زينب ٢٣٢).

فالشاب يزهد في شبابه ازاء الحرمان. ويرى الشباب كرحلة شيخوخة مبكرة

«الشباب أيام الحرية وعدم المسئولية فان اضاعها صاحبها صريعا لخرافات العجائز قاعدا عن أن ينال منها كل ما فيها ضاع عليه عمره على الارض حياة مكتئبة فاسدة

حياة تحمله بهموم من أولها الى آخرها حياة خير منها موت عاجل

.. ولكن أين يجد الشباب هذا المتاع في مصر» (زينب ٤٧)

وتفشل قصة حب حامد لعزيزة فرغم رسائل الحب الخيالية التي يتبادلانها الا أن لقاءهما الذي يدوران له طويلا ينتهي بعجزهما عن بدء أي حديث ما. هذا العجز عن الحوار هو التعبير المجسم عن مدى الحاجز الاجتماعي الكثيف الذي يفصلهما ويجعل كل صلة حقيقية بينهما مستحيلة والخطابات المتبادلة بينهما ليست في الواقع الا خطابات وهمية. أو هي حيلة الخيال لعقد صلة ما ليس في الواقع الفعلي سبيل الى عقدها.

أما زينب فانها تثور على ما أجبرت عليه. تثور على اكبار التكوين الاجتماعي لما يخالجها من رغائب. ولكن ثورتها بالضرورة ثورة داخلية سلبية، تتناجى بها ذات نفسها دون أن تجهر بها. فهي ثورة بلا ثورة. بضرورة صلابة التكوين الاجتماعي الموروث وترسب مفهوماته في أعماق الناس. وفي أعماق زينب نفسها ولعلنا نلمس هنا التشابه مع رواية فونتانا «ايفي بريست» في طبيعة التوتر والصراع بين الشعور الطبيعي الفردي وبين الالزام الاجتماعي.

وزينب ترضخ للالزام الاجتماعي الذي لا فكاك لها منه. وتعيش في دوامة النزاع النفسي بين الزام الزوجية وحبها لابراهيم. وتصور لنا القصة طويلا تعاستها وذبولها تدريجيا تحت وطأة هذا الانقسام النفسي. بين استسلامها للمصير وعزمها أن تحتفظ لروحها العهد وبين قوة حبها الجارف التي تجذبها الى ابراهيم وتخالج زينب الرغبة أن تلقى صاحبها حتى «لتذوق كأس الشوق» وتسترق لحظات نشوة تغيب فيها عن تعاستها وفراغ أيامها (زينب ١٨١)

لكنها لا تلبث أن تدفع هذا «الخاطر المخيف» عن مخيلتها. مستنكرة «فظاعة الجرم» خائفة تخشى «العين المحيطة بالوجود» «التي لا تخفى عليها خافية» (زينب ١٨٢).

وتمضي بنا القصة. وزينب تلقى صاحبها لقاء عابرا أو مدبرا. تتبادل معه قصير الحديث لتعود بعد ذلك الى «أيامها الحالكة» وما كان للقصة أن تقف الى ما لا نهاية عند هذا الحال من التوتر وأن تبقى الى ما لا نهاية على العقدة الثلاثية. وما كان لهيكل بمثالية معاييره التي هي أيضا معايير هذا المجتمع الريفي الذي يصوره. وما كان له بمثالية مفهومه الجمالي عن الفن وحدوده. الذي هو أيضا مفهوم جيله. ما كان له أن يرضى لبطلته زينب أن تتعثر في شباك الخيانة الزوجية فلم يبق له الا أن يحل العقدة الثلاثية بابعاد ابراهيم عن مسرح القصة فهو يذهب ببطلته الى اللحظات التي تراودها فيها فكرة منح نفسها لابراهيم ثم يخرجه نهائيا من حياة زينب فابراهيم يذهب الى الجندية. وليس الى الجندية فحسب، بل الى مكان ناء. الى أم درمان بهذه الوسيلة البسيطة ينتهي دوره في القصة.

في القسم الثالث والاخير من الكتاب يصور لنا هيكل تعاسة زينب وشقاءها لهذا الفراق فهي تذوي وتذبل تدريجيا وتقضي نحبها بفعل مرض الدرن الرئوي

* * *

في الواقع أن أوجه الشبه بين «زينب» و«ايفي بريست». ان كان هناك أوجه شبه جديرة بالذكر. لا تتجاوز

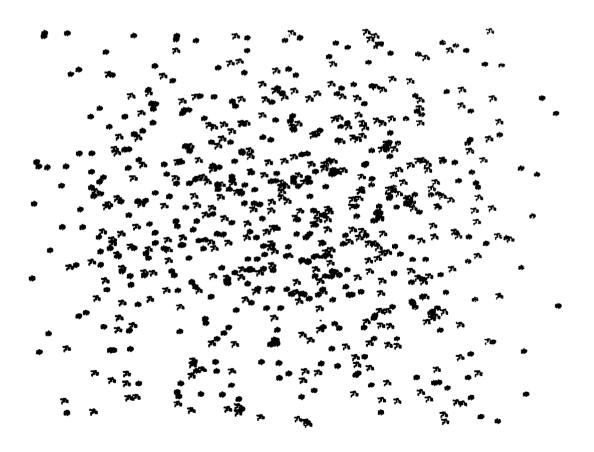
١٤) انظر B. Johansen, ebenda, S. 31ff

النهاية المماثلة لمطلقي القصتين. ولا تعدو الموقف الثلاثى العام الذى نصادفه فى «قصص الزوجية». وكذلك صيغة الصراع بين الالزام الاجتماعى وبين حرية الفرد. هذا الصراع الذى ينتهى فى كلتى الحالتين بفشل الفرد. فالكاتبان يجتمعان فى تأثرهما البعيد بالفلسفة الوضعية، التى بلغت أوجها فى نهاية القرن الماضى. وبالتالى فى محاولة رؤية حياة الفرد الخاصة وحتمية مصيره فى ضوء البيئة المحيط الاجتماعى والاصل الاجتماعى.

ثم هذا فان فونتانه يطبع شخصياته، حتى الشخصيات الجانبية منها بطابع ذاتى، بينما تغلب الصبغة الوظيفية على شخصيات هيكل كذلك لا يبرز فونتانه لنا «القالب العام» بصورة مباشرة ولا يعلق على الأحداث الخاصة شارحا ومعمما كما يفعل هيكل فى مقاطع كثيرة من روايته

على أن التفاوت الواضح بين القصتين ينبع من اختلاف الطبقة الاجتماعية بين ايفى وزينب. فقصة فونتانه هى قصة عالم ارستقراطى، بينما قصة هيكل هى فى المكان الأول قصة العوالم الدنيـا.

مما سبق نرى أن القول بتأثر هيكل بقصة فونتانا تأثرا مباشرا لا تؤيده المقارنة بين «زينب» و«ايفى بريست» ونحن لا نجد ما يؤيد الاعتقاد بمعرفة هيكل لقصة فونتانه، على أن الذى يمكن الجزم به وهو ما أشار اليه النقد الادبى من قبل هو تأثر هيكل البعيد فى قصته بالفلسفة الوضعية وبأفكار جان جاك روسو وعلى الأخص بقصته الطويلة «هلويز الجديدة» ومؤلفه التربوى «إميل» وكذلك بالقصة الفرنسية الحديثة التى نشأت تحت تأثير «الوضعية» و«المذهب الطبيعى».

عن كتاب هانس يورج ماير تيبو-أكسيون Hansjorg Mayer Typoaktionen، دار نشر Typos فرانكفورت، ١٩٦٧

المستشرق الكبير يان ريبكا (١٨٨٦-١٩٦٨)

فقد الاستشراق الأوربى واحدا من أبرز أعلامه وهو الأستاذ الدكتور «يان ريبكا» Jan Rypka الذى توفى عن اثنين وثمانين عاما فى ١٩٦٨/١٢/٢٩ بمدينة براغ كان شيخا كبيرا وعالما ضليعا فى تاريخ الأدب الفارسى. وإن ما أغدقته عليه جامعات أوربا وأكاديميات إيران من أسباب الحفاوة والتقدير والتكريم ليدل على جليل خدماته فى حقل البحث العلمى للأدب الايرانى الحديث كان من حملة وسام جوقة الشرف الفرنسى. وعضوا بالمجمع العلمى التشيكوسلوفاكى. وحائزا على الدكتوراه الفخرية من عدة جامعات أوربية. البارزون من بينها. وعضوا شرفيا فى جمعيات المستشرقين بكل من أوربا وتركيا وإيران ومع ذلك فما كان مترفعا ولا متكبرا بل كان تعمق بحثه العلمى وتعليله الفلسفى المستقصى لأدق الفوارق والحدود. كان كان ودودا بشوشا فى تواضع كبير ومرة راح يقص فى إحدى محاضراته بروح فكهة وحيوية نادرة كيف ذهب فى مطلع القرن إلى ڤيينا. وهو ابن مدينة تشيكوسلوفاكية صغيرة رأى فيها نور العالم فى ١٨٨٦. ليجرب دراسة الاستشراق. وكانت العاصمة النمسوية آنذاك تضم باقة من أساطين المستشرقين الذين لم يكن بينهم من يأخذ بيد الشاب «ريبكا» على الدرب الذى تفوق هو فيه فيما بعد. ألا وهو الشعر العثمانى - التركى. والايرانى. وفنون القريض على وجه التخصيص ولما كانت فرص العمل فى قيصرية «هابسبورج» آنذاك شبه معدومة بالنسبة لصغار المستشرقين. فقد اضطر «ريبكا» بالعمل طيلة عشر سنوات فى إحدى المطابع ليكسب قوت يومه. (حتى أننا كثيرا ما كنا نتحدث معه فى بعض المسائل الفنية الطباعية الخاصة «فكر وفن»¹) وأخيرا تمكن بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى أن يرحل برفقة زوجته الشابة إلى استانبول فى ١٩٢١. وأن يتوفر على دراسة المخطوطات القديمة ويتعمق الشعر التركى والفارسى وقواعد عروضه ومنذ ذلك الحين اشتهر بتحقيقه العلمى لدواوين الشعر التركى والفارسى. وبمقالاته العديدة التى راح يعالج فيها قضايا البلاغة وقد شغل مدة طويلة كرسى الأستاذية الخاص بالدراسات التركية والايرانية فى جامعة «كارل» (براغ). وإليه يرجع الفضل فى أن دراسة الأدب الفارسى الحديث بكافة فروعه قد صارت مدعمة بطائفة من أروع الباحثين فى تشيكوسلوفاكيا. ليس بالنسبة للأدب الفارسى الحديث الفصيح وحسب. وإنما أيضا فى اللهجات الشعبية الايرانية المعاصرة. وفى اللغة التاجيكية. وحضارة وأدب الهند الاسلامية سواء كان مؤلفا باللغة الفارسية أم بالأوردو كان «ريبكا» يعلم طلبته بدقة فائقة كيف يفسر الشعر الفارسى. وتدل على منهجه المدقق بحوثه ودراساته المتعلقة بالموسوعات الفارسية وقضايا البلاغة وإن كتابه الشهير «تاريخ الأدب الايرانى» الذى صدرت له طبعة انجليزية موسعة فى عام ١٩٦٨ سيظل مرجعا أساسيا لا غنى عنه لكل باحث فى هذا الميدان. وقد كان «ريبكا» يتوقد عزيمة ونشاطا فى بحثه العلمى حتى أنه ما كف عن تأليف الدراسات والمقالات رغم مرضه الأخير الذى لازمه لفترة طويلة. بينما وقفت إلى جواره زوجته الوفية تعضده بكل ما تملك من طاقة وحدب. وكانت روحه الانسانية العالية تشع من خلال تعليقه على مؤلفات العلماء الشبان وتنبيهه لما فيها من مفيد وإيحائى. كما كانت تطل من بين سطور رسائله المدونة بأسلوب شاعرى جذاب ورثه عن قيصرية النمسا القديمة. وإن تأثر بعض الشئ بمزاج الشعر الفارسى. وكانت كذلك تبدو جلية واضحة فى محاضراته التى كان يستحوذ فيها على اهتمام مستمعيه. إذ كان يعيش بكل حواسه فى الموضوع الذى يتحدث فيه.

وقد ألقى هذا العلامة الكبير محاضرة قيمة عام ١٩٦٤ فى جامعة كولونيا عن عمر الخيام الرياضى العبقرى وشاعر الرباعيات الأشهر. وعرفانا منا بفضل الأستاذ الراحل ومساهماته الكبرى فى تفهم الشرق الاسلامى بأقطار أوربا. نورد نص المحاضرة المذكورة بعد ترجمته إلى العربية عن الأصل الألمانى الذى لم يسبق نشره

رباعيات عمر الخيام

بقلم يان ريبكا

ينتمي عمر الخيام إلى النصف الثاني من القرن الحادي عشر والعقدين الأولين من القرن الذي يليه. وهي فترة انتعاش وازدهار في الأدب الفارسي الحديث (أي أدب إيران الاسلامية). ولإن كانت قد تلاشت آنداك مفاهيم المعتزلة «المتحررة» في تدينها، وهي التي أخذت بها الدوائر الحاكمة في بعض الأحيان، إلا أن آثارها ظلت باقية: فما احتمت مؤثرات الفلسفة اليونانية ولو طعن فيها الامام الغزالي (توفي عام ١١١١) الذى وفق على مر الزمان بين السنة والتصوف في الاسلام.

وتشكل النظرية الصوفية التي ليست على وفاق دائما مع السنة الرسمية جانبا له أهميته من العقيدة العامة وقد كانت الصوفية والاسماعيلية تعني، شأنها في ذلك شأن سواها من التيارات التي ما أعوزت إيران، ضربا من المقاومة الموجهة لنظام الحكم والطبقات المسيطرة. مقاومة تسترت وراء قناع الدين. أما الشيعة فكانت بالطبع حربا ائتلافيا يدافع عن مطالب الحكم والخلافة في أسرة الرسول. وهي لم تخرج في كثير على السنة المتمسكة بحرفية الاسلام . كما أنها كانت لاتزال آنداك بعيدة عن شهوة التهجم على نظرية العقيدة الرسمية في الدولة، وهو ما عرفت به فيما بعد. هذا هو الوضع الحضاري العام في إيران السلجوقية أثناء النصف الأول من القرن الحادي عشر.

لا خلاف على أن عمر الخيام كان عالما لا يشق له غبار، ولو أن العرب لم يعترف به علامة في الرياضة من أرفع طراز سوى في منتصف القرن التاسع عشر. بينما طالما أحله الشرق كعالم في المقام الأول. على أن الأمر يختلف بالنسبة للجانب الآخر الذى يعنينا الآن أكثر ما يعنينا من شخصيته. فلا مجال هنا لتناقض ظاهري كبير. أهو عمر الخيام الذى دون حقا تلك الرباعيات التي صار بفضلها أنجح ظواهر الأدب الفارسي في أوربا وأمريكا، حتى أصبح مجده لا يقارن بشهرة حافظ (الشيرازي) أو الفردوسي أو نظامي بعد أن استوعب حتى استوطن في الأقطار الأنجلوسكسونية وما بات يدانيه أدب من آداب الشرق رواجا ولا فلاحا؟

غير أننا لا نتعرض بذلك سوى لجانب من المعضلة العجيبة، إذ لا يلبث أن يطل علينا سؤال قد يبدو للمستمع أدعى بكل اهتمام: على أي نحو نفهم رباعيات الخيام؟ أفي إطار الواقعية، أم التشاؤمية، أم اللاأدرية، أم حتى بمعنى الالحاد، أم على النقيض منه تماما كشطحة من شطحات الصوفية؟ وهل كل ما بين أيدينا من الرباعيات أصيل؟ ترى أكلها نابع من الخيام حقا؟ وإذا افترضنا ذلك سلفا فأي جسر يربط بين تلك الصفات القصية بعضها عن البعض الآخر على نحو تستقر إليه النفس وتطمئن؟ الحق أن هذه الشكوك الواضحة قد شغلت مشاهير شعراء الفرس. ولا مراء في أن هذا التساؤل قد صار يعنينا اليوم خاصة بإزاء اتساع حلقة قراء عمر الخيام وما يمتاز به هذا الشاعر من تناقضات دفينة بالغة الغزارة.

الحق أن هنالك صعوبة بالغة في استيضاح كلتي هاتين النقطتين: سواء ما تعلق بأصالة العمل الشعري، أم بتفسيره وتعليله، حتى لتعد هاتين المعضلتين في ذروة أشق ما يواجه الباحث في الأدب الفارسي من مشكلات. ومنذ قرابة الثمانين عاما وأجيال تأتي في أعقاب أجيال، كل منها يسعى عن طريق علمائه المختصين إلى حل هذا اللغز العجيب، وقد كان للغرب قصب السبق في هذا المجال، وفي أعقابه تفتح اهتمام الشرق وهو — بدوره — لجانب غريب من جوانب الموضوع: فما احتفلت إيران بالخيام شاعراً حتى عهد متأخر — منتصف القرن التاسع عشر— وإنما بدأت تهتم لشاعريته بعد أن اكتشفتها أوربا!

الثابت أن عمر الخيام ولد في نيشابور، مركز الحياة الثقافية المزدهرة آنداك في خراسان، وهي التي حطمها المغول

22/XI/68

Sehr verehrte Frau Kollegin,

das fragliche Metrum heißt wie folgt: → – – ∪ | ∪ – – ∪ | ∪ – – –

Mit den besten Empfehlungen von uns beiden

Ihr stets dankbar ergebener

In Eile!

ـد الثمانين لميلاد المستشرق الشهير هانز ريتر

الصفحة الأخيرة التي وصلت من الأستاذ ريتر قبل وفاته بأسابيع معدودة

عن آخرها بعد وفاة الخيام حوالي قرن من الزمان حتى أنه لم يبق فيها حجر على حجر. وقد أنشئت المدينة التي صارت تعرف اليوم بهذا الاسم على بعد بسيط من موقعها القديم. على أن المرء الذي يستطيع أن يثق فيه ويطمئن إليه هو أن نيشابور مسقط رأس الخيام.

أما اسم شاعرنا فيثير بعض التساؤل. ذلك أن «عمر خيام» Omar Chajjam كما يدعى في اللغات الأوربية وبالفارسية «عمر خيام». اختصار للاسم الكامل. غياث الدين أبو الفتح عمر بن ابراهيم. والذي يليه لقب مشتق من اسم الوالد الذي دعته أقدم المصادر «الخيامي». وليس «خيام» أو «الخيام». ويمكن أن نستدل من كلمة «الخيامي». ويبدو جليا أنها الأصلية. أن الشاعر كان ينتمي إلى أسرة تعمل في صنع الخيام. وهو ما يدعونا إلى الترجيح بأن الأصل في الاختصار المشار إليه أعلاه هو «عمر بن الخيام» (أي بمعنى أن أباه أو أجداده كانوا يحملون لقب «الخيام») وليس «عمر الخيام». أما إن رأى البعض رغما عن ذلك وجاهة التفسير الثاني (القائل بأن اسم الشاعر هو «عمر الخيام») فإن ذلك لا يصح إلا بمعنى مجازي نشأ عن إشارة متأخرة إلى إحدى أبياته التي أنشدها بالعربية قائلا إن «الشعر خيمتي». أو إلى بعض أشعاره الفارسية التي يقول فيها. «خيّام الذي حاك خيام الفلسفة».

أما التعرف على السنة التي ولد فيها الشاعر فيفوق ذلك تعقيدا بكثير. ولعلي أذهب بعيدا لو حاولت أن أستعرض السبل التي طرقها العلماء لحل هذه المعضلة. وعلى أية حال فقد استقر الرأي على أن تاريخ ميلاد الخيام يقع بين عامي ١٠٢١ ـ ١٠٤٨. أي في غضون فترة تبلغ قرابة الثلاثة عقود.

وهب الخيام نفسه لحياة العلم والعلماء. وكان هذا يعني أن يخوض كافة ميادين العلوم. وفي مقدمتها القرآن ومختلف المذاهب المتفرعة عنه. وأن يحسن اللغة العربية في المقام الأول نحوا وصرفا وعروضا. والحق أن الخيام كان يتقن العربية. وهو ما يشهد عليه إنتاجه العلمي الذي دون في معظمه بهذه اللغة. أما القصائد والأبيات التي أبدعها بلغة العرب فكانت في الواقع أول ما عثر عليه من وثائق تشير إلى شاعريته.

أقبل الخيام إلى جوار هذه الأصول المقررة على دراسة التفسير. والشريعة. والفلسفة. والرياضة. وعلوم الطبيعة كالفيزياء والكيمياء والفلك (أو التنجيم بالأحرى). وفنون الطب وغير ذلك الكثير. ويسهل علينا أن نتبين مبلغ ذكائه مما يحكى عنه من أنه قرأ مرة كتابا سبع مرات في أصفهان. ثم أملاه بعد ذلك من الذاكرة في نيشابور دون أن يختلف إملاؤه عن الأصل اختلافا يذكر. غير أننا لا نعلم ـ للأسف ـ المآل العملي لكل ما قام

به من دراسات. ولا ندرى من أين كان يعطى نفقات عيشه بينما لم تخلف له أسرته أية قدر من الممتلكات.
ولا شك أن كفاءته العلمية كانت موضعا للحسد والغيرة. إذ راح يشكو مر الشكوى من بعض نقائص العلماء فى كتابه «علم الجبر» (حوالى ١٠٧٠م): فأعاهم يتظاهر بالعلم مجرد تظاهر. بينما يهزأ من العلماء الحقيقيين. وهم يكتسون بهالة المطهر بدلا من المعرفة البصيرة. ويستخدمون القليل الذى يعرفونه لتحقيق مآربهم الشخصية ومصالحهم المادية. غير أن شيئا من «الدس» لا يخلو منه الخيام بدوره. إذ لا شك أن طلا من الفلسفة اليونانية قد سقط على مذهبه المتمسك بالتراث. وهو أثر من الآثار التى ورثها عن ابن سينا. لاسيما وأنه كان يعتبر نفسه تلميذا أيديولوجيا له. وقد حلقت شهرة الخيام عاليا فى الرياضة والفلك حتى استدعاه الوزير نظام الملك. مع غيره من كبار الفلكيين والرياضيين. إلى مرصد «مرو» عام ١٠٧٤ وعله التاريخ الوحيد الثابت فى أسفار التراث وطلب إليه أن يعدل التقويم ويضع القوائم الفلكية. ويبدو لنا أن عمر الخيام كان يناهز الأربعين من العمر آنذاك. وإن كنا على يقين من أنه أدى ما كلف به من واجبات على أفضل وأتم وجه. وكان العصر الذى يدعى «جلالى» أدق من العصر الجروجرياني (١٥٦٢ق.م) الذى وإن استحدثه الخيام إلا أنه لم يظهر على التقويم القمرى الاسلامى. وما أسفرت النتيجة سوى عن إزاحة بداية العام ليحل مع عيد السنة الجديدة (نيروز) وعن كره رجال الدين لكل تعديل أما القوائم الفلكية فيؤسفنا أنها فقدت عن آخرها
أثناء تلك الفترة التى لا شك أنها كانت أسعد مراحل حياة الخيام. أقبل نحمنا على البحث العلمى والتدريس فى حماس واجتهاد ومع ذلك فما نجى هنا بدوره من تقول التقوالين
إذ تدعى بعض الأخبار المسيئة أنه كان بخيلا فى تدوين المؤلفات ونشر معارفه شفاها. ولا يبدو لنا أن فى المأخذ الأول تجنيا على الخيام. خاصة إذا ما قارنا الكتب التى ألفها عددا وحجما بتلك التى أنتجها سواه من المؤلفين. وهنالك بالمثل بعض القرائن التى لا تستبعد صحة الاعتراض الثانى: إذ تصمه الأنباء بأنه شيخ عكر المزاج سريع الغضب والفوران ولا شك أنها صفات غير حميدة. ولو أنها لم تمنع أن يكون له. باعتباره أستاذا شهيرا. عديد من الطلبة والمريدين. ويالهم من تلاميذ مساكين! كان بعضهم ممتازا. وإنا لنعرفهم بأسمائهم وبما دونوه من مؤلفات. إلا أنه من الغريب أنهم كانوا من أتباع الصوفية كما نعلم أن أستاذا فى الشريعة تلقى دروسا يومية فى الفلسفة على يدى الخيام. إلا أنه ما لبث أن تقول عليه بعدها فما أن علم الخيام بهذا اللؤم حتى دعى أهل الزمر والطبل سرا أن يشرعوا فجأة فى زمرهم وطبلهم عندما يهل رجل الشريعة. وهكذا التم الناس من كل فوج وعلموا القصة. وعلها مجرد رواية مختلقة وإن كانت شديدة التمثيل لواقع الخيام.
ورغم ذلك نستطيع أن نصدق تماما رواية أخرى تقول أن الامام الغزالى. المصلح الشهير لمذهب السنة الحنيفة. (ويدعوه اللاهوتيون المسيحيون فى العصور الوسطى Algazel) قد زار الخيام مرة فى نيشابور لرغبة منه فى استطلاع بعض المعلومات عن قطب الأرض. وكان كل من الرجلين لا يميل كثيرا إلى صاحبه أما الخيام فيقال أنه أطنب فى المقدمات الأولية حتى أن الغزالى نهض وقال. «جاء الحق وذهب الباطل» (قاصدا بالباطل كلمات الخيام) ولا يبدو لى من هذا الحادث أنه دليل على شحاحة الخيام فى توصيل علمه للآخرين. بقدر ما هو يشهد على أنه كان ميالا إلى العبث عن فكاهة وحيله. ومن ثم يصعب علينا أن نصدق ما قيل عنه من أنه كان ربما ضيق الصدر. ولقد زار الخيام صبى يدعى البيهقى بصحبة أبيه عام ١١١٣م. فلا كان العالم الشيخ برما بالفتى. ولا تركه دون مراعاة أو اهتمام. بل أنه حرص فى عطف على أن يتأكد من معارف الصبى. ثم قرظها وتوجه إلى والد الفتى بقوله أن هذا الشبل ليس إلا من ذاك الأسد
وإذا ما أتيحت لنا الفرصة لنقرأ عن رحلات الخيام المبكرة إلى إصفهان. وسمرقند. وبخارا. ومرو. لعلمنا أنها كانت تستهدف العلم والبحث أبدا. وتختلف الحال عن ذلك حين يشرع فى الرحيل إلى الأماكن المقدسة. فالحج وإن يكن ركنا من أركان الاسلام الخمسة. إلا أنه يجيز عديدا من الاستثناءات كبهاظة التكاليف. ومخاطر الرحلة. والمرض وما شابه ذلك فيما لو لم تؤدى فريضة الحج ويستوى هنا العذر والعائق على وجه وجه التقريب ترى أقرر الخيام أن يقدم على هذه الخطوة خوفا من الله أم من الانسان؟ لا شك أن تعديله غير الاسلامى للتقويم وما زاد عليه من مخالفات مغايرة قد انطبع فى ذاكرة المرائين من مدعى التدين الذين ما تركوا العالم الكبير دون تنغيص. لا سيما وأنه كان يعانى ما يعانى من جراء الفوضى السياسية السائدة آنذاك فى إيران ويسترعى اهتمامنا نبأ متأخر يبرر بصورة خاصة معرفة الخيام للفلسفة اليونانية. ويشير إلى أن معاصريه كانوا يضطهدونه حتى أنه اضطر إلى كبح زمام لسانه

وقلمه. وفى ظل مثل هذه الملابسات لا يوجد ما يفضل الحج والتكفير عن السيئات!

يبدو أن أداء فريضة الحج قد هدأ النفوس الثائرة. ومن ثم استطاع الرائد أن يعود إلى التدريس فى المعهد العالى بنيشابور غير أن إقامته هناك ما كانت بلا انقطاع. إذ مضى عام ١١١٤ إلى «مرو» كعالم فى الفلك. ومرة قصد السلطان محمد أن يقوم برحلة للقنص. لكن ملكيى البلاط تنبؤوا بسوء حالة الجو ولما لجأوا إلى الخيام بناء على أمر صادر إليهم. اعتكف عالمنا طيلة يومين بلا انقطاع على الاعداد لرأيه المدروس. ثم بعث إلى السلطان من يخبره أن الطقس سيكون صالحا للرحلة. وما تراجع الخيام عن رأيه رغم تساقط بعض الثلج وظهور الضباب فى أول الأمر. مما جعله عرضة للهزء والسخرية غير أن الحق ما لبث أن لازمه إذ انقشعت السحب وسطعت الشمس خمسة أيام متوالية فى وسط سماء زرقاء صافية

لبث نظامى عروضى ، تلميذ الخيام الممتاز، فى صحبة أستاذه عام ١١١٢ فى «بلخ» وعلى ذلك كان أثناء زيارة قصيرة عاد بها الخيام بعض الأصدقاء وكان عالمنا على العكس من رواد البلاط آنذاك لا يحب التنجيم ولا يثق فيه. وحين كان يتنبأ بالجو فانما على أساس من الملاحظة العلمية المحضة ومع ذلك فقد بدا وكأنه يطالع الغيب فى بلخ إذ قال «سيكون قبرى فى مكان ينثر فوقه نسيم الشمال زهورا فى كل عام» وعندما زار نظامى عروضى نيشابور فى عام ١١٣٦ كان أستاذه قد توفى منذ عدة سنوات. وإذ أرشد إلى قبره الواقع إلى جوار سور حديقة فى المدينة وجد الزهور تغمره تماما وتذكر التلميذ كلمات شيخه واغرورقت عيناه بالدموع.

توفى الخيام بعلة ضعف الشيخوخة فى مسقط رأسه نيشابور أثناء البوادر الأولى لربيع عام ١١٢٢. وكان «كتاب الشفاء» لابن سينا بين يديه وقد أعد نفسه للقاء الموت ككل مسلم ورع وقيل أن آخر ما نطق به من كلمات «يا ربى! أنت تعلم أنى كنت أبذل قصارى جهدى لأتعرف عليك فلتغفر لى من أجل ذلك. لأن تعرفى عليك كان سبيلى إليك».

لقد خصصت لسيرة الخيام عن قصد مساحة كبيرة نسبيا من هذه الدراسة. ولأن فعلت ذلك فانما كى نتعرف -- بقدر ما تسمح به المصادر - على هذا الأستاذ الكبير إنسانا، وأن نخرج من ذلك بما نطل به على بقية عرضنا ومما يسترعى النظر أن أقدم ما كتب عن الخيام لم يذكر أنه كان شاعرا. فما كان يعنى القدماء فى المرتبة الأولى إلا أنه كان عالما من أرفع طراز. أما أنه دون الأشعار فكان عندهم أمر ثانوى. لاسيما إذا كانت هذه الأشعار بالفارسية

كان سجل عمله التربوى والعملى فى غاية الغنى. فهو يحتوى على الجبر. والهندسة. والفلك. وعلم التقلبات الجوية. والفيزياء وسواها من العلوم الطبيعية. والفلسفة بما فيها ما وراء الطبيعة — وتشهد مؤلفاته على ذلك. وإن يكن على نحو ناقص. يرجع إلى أنه إما لم يشتغل بالتأليف فى كافة ميادين بحثه أو أن ما كتبه لم يحفظ كله. ومن قبيل ذلك أننا لا نجد له أية مؤلف فى علم الطب. مع أنه كان طبيبا بارعا ويشبه ذلك تمكنه من العلوم القرآنية. فرغم أنه تفوق فى بعض الحالات على أهل الاختصاص أنفسهم بفضل إحاطته للقراءات السبعة. إلا أنه لم يكتب شيئا فى هذا الحقل إطلاقا

وقد اقتصرت شهرته فى الشرق على ميادين العلوم المقسة المضبوطة. اما أشعاره فلا شك أنها لم تلق نفس القدر من الاهتمام إن لم تكن قد ضاعت فى لجة من النسيان
وذلك على العكس من الغرب الذى لم يلتفت إلى نشاط الخيام وإنتاجه العلمى سوى فى ١٨٥١. وهو العام الذى ظهرت فيه أول ترجمة فرنسية لكتابه «علم الجبر». وبفضل هذه الترجمة تعرف الغرب للمرة الأولى على واحد من أخطر الآثار فى تاريخ الرياضيات. غير أنى لا أتبين من الاطلاع على قائمة المهام العلمية التى اضطلع بها الخيام أنها قد أحدثت مكانها الخاص من الاهتمام (فى أوربا). بل أنها ما أضيفت مجرد إضافة إلى مؤلفاته الفلسفية. رغم أنها ربما هيأت لنا أن نستشف أهم نظرات متفحصة فى شخصية هذا العالم الشاعر.
ذلك أن شهرة الشاعر غير المتوقعة فى الغرب قد غطت عليه كعالم. خاصة وأن الترجمة الانجليزية الشعرية التى أبدعها «فيتزجيرالد» Fitzgerald بتصرف عن الأصل الفارسى فى كل من عامى ١٨٥٨ و١٨٦٦ لخمسة وسبعين. ومن ثم لمائة وعشر رباعيات تزيد عليها قد أحدثت موجة هائلة من الحماس اجتاحت بريطانيا وسائر أقطار أوربا وأمريكا على السواء.

لا مجال للشك إذا فى أن عمر الخيام شاعر كبير ولكن ما علة أن الشرق كاد أن ينسى شاعرية الخيام؟ لابد أن نعلم أول ذى بدء أن الخيام كان عالما نحكم المهنة. وأنه كان يرى نفسه عالما. أما رباعياته فكانت بنت اللحظة عن فكرة فيها أو عن شاعرية. وهو أبدا لم يصنفها

أو يجمعها فى ديوان واحد، وإنما اهتم بذلك تلاميذه ومريدوه، والأجيال التى أتت من بعده. وقد خلطت بها بعض الرباعيات الغريبة عليها إما عن جهل أو عن قصد. كما أن بعض المقاطع كان ينسخ منها حسب اتجاه الناسخ أو طالب النسخة. وقد تعلمنا من تتبع ما ذكر فى شتى الملابسات عن الخيام أن ثمة تغيرات جذرية قد طرأت على صورته كفيلسوف أكثر منه كعالم، وذلك تبعا للملابسات التاريخية المحيطة به. وقد اشتهر الخيام بأفكاره لابن سينا، ومن ثم فما كان يمكن للغزالى أن يقبله خاصة وأن الامام كان ينبذ الفلسفة اليونانية. ولان وصفت الخيام أعتق المصادر بأنه مسلم تقى ومتصوف له تلاميذ وخلان من أصحاب نفس الاتجاه، فما حلت التعليقات التى تناولته بعد ذلك بمائة عام من هجوم ونقد، ومثال ذلك ما كتبه نجم الدين الرازى (١١٢٤) والقفطى (١٢٤٠).

ويقول منتقدوه أن قصائده ولو عاها الصوفيون وعللوها حسبما يرون ويعتقدون إلا أنها فى باطنها «حيات تلدغ القانون الالهى» وكلما التهبت الحفيظة العامة تحت تأثير الغزالى ضد الفلسفة، كلما بدا الفيلسوف ملحدا، وكلما بدت أفكار الخيام أشد خطورة.

ما هو إذن الاتجاه النظرى لتلك المجاميع الشعرية المحفوظة فى بطون المخطوطات؟

إن أقدم الوثائق نفسها مليئة بالتناقص وعدم التجانس. إذ يوجد فيها إلى جوار الرباعيات الصوفية الروحية أشعار ملحدة تشاؤمية فى صراحة ليس فيها التواء. ويتوقف الأمر بطبيعة الحال على الحدود التى يمكن بها الفصل بين كلى القطبين. وهو ما يعود بدوره على من يطلب إليه الحكم فى هذا الموضوع. كما أن هذا الفاصل لابد أن يكون فى غاية المرونة. فالصوفى لا يرى حرجا فى تقبل التجديف على ذات الله والعيب فى الرسول والأولياء ضمن تصوره العقائدى. كما نعلم أن بعض من لا يتطرق شك إلى نقاء صوفيتهم كانوا لا يتوانون عن التخاصم مع الله. أما إذا زادت هذه المواضع حتى صار التصوف الأصلى لا يشكل إلى جوارها سوى النذر اليسير، فليس هنالك بعد ذلك ما يبرر التردد فى حسم الأمر.

وقد بدأ الجدال فى أوربا حول التصنيف الصحيح للشاعر منذ اللحظة التى نشرت فيها أولى الترجمات عن أعماله. ويمكننا أن نميز إلى حد ما بين ثلاثة ضروب من التعليلات والتفسيرات النظرية: أولها الصوفى، وثانيها الفلسفى القومى، وثالثها العقائدى المتعصب لحرفية التراث الدينى. وعلينا أن نلاحظ أن كافة التفسيرات، بل حتى أكثرها عقلانية، تتجه نحو الخمار.

إن من ألقى ولو نظرة سريعة على الشعر الفارسى بأساليب تعبيره وألفاظه الغنية، ليعلم بداهة أن «الخمر» لا يرد فى معظم الحالات بمعناه الحرفى. وأن «الحب» لا يقصد به فى أكثر الأحوال متاعا حسديا. وليس لشعراء الفرس فى هذه الناحية أية نصيب من الحرية. إنما يكمن الفن فى استخدام هذه الثوابت التى تسهم بدلالتها المجازية فى تلطيف وتحميل المعنى المراد فى البيت ككل. أما التعبير الصريح المباشر فلا يصادف سوى إعراضا. ويقيم على أنه غير جمالى. ولابد لنا من تقبل هذه النظرة فهى النظرة التقليدية الفارسية إلى هوية الشعر خلال قرون طويلة من الزمان.

لم يهتز الصوفيون ولم يعبأوا لما فى رباعيات الخيام من تناقضات، ولكن أصحاب المذاهب المغايرة اهتموا بتناول هذه المشكلة والبحث عن حل لها، طالما أنهم لا يفصلون القصائد المجدفة عن مجموع الرباعيات، أو - بالعكس - لا يعدونها حجر الزاوية فى هذه الأشعار ويجدفوا ما عداها من الأبيات. أما إذا تعلق الأمر بأى مفسر، سيان كان مذهبه، فان معظم الآراء تجمع على أنه من الخطأ وضع خطرات الشاعر، وانطباعاته وأحاسيسه الوقتية العابرة فى نظام موحد ثابت.

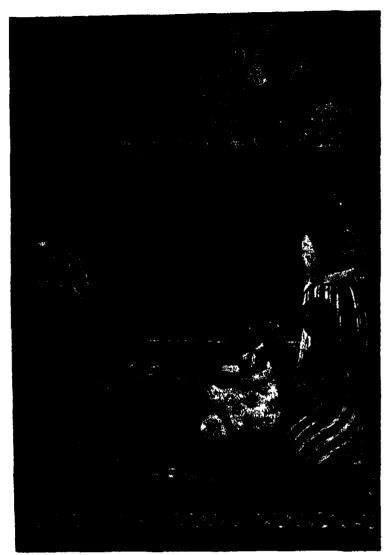
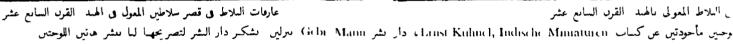
وعلينا كذلك أن نلقى نظرة على الناحية الشكلية. فالرباعيات الفارسية لا نظير لها ولا مقابل فى العربية، على النقيض من سائر بحور الشعر الفارسى.

ومن بين أفكار الشاعر أذكر ما يلى: تصور الموت، وتقلب الحياة وعدم عودتها، وتشاؤم فيما يتصل بزوال المجد، واليأس، والجمال، والعظمة. ويحدث الموت فى سن الشباب ألما عميقا فى نفس الخيام، وكأنما أصيب فى أحد أفراد أسرته. ومن بين كلماته ينطق: فى لا أدرية: لا نجد ما نريد، ولا ندرى من أين أتينا ولا إلى أين السبيل العالم وكائناته ألغاز مقفلة وستظل مقفلة. وما علينا سوى أن نحتقر آراء قصيرى النظر سواء تعلقت بأشياء هذا العالم أم بالعالم الآخر. وإن الشاعر ليرى أن الانسان دائم العودة إلى الاطلال علينا من تراب الأرض، بينما يتحلل جسد الانسان ويصير مادة يصنع منها الفخار صحائف وآنية للشراب. وتارة يستسلم الخيام وتارة يثور على جبروت ذلك المبدأ الذى يعلو على كل مفهوم. وهو يدعوه مرة قدرا أعمى أو لا سبيل إلى رده، وفى مرة أخرى يتحدث إليه بغير خشوع على أنه ذات إلهية. وإن الانسان ليبتهل

أميرة مغولية في الهند على شرفة. أوائل القرن السابع عشر
عن كتاب Ernst Kühnel: Indische Miniaturen، دار نشر Gebr. Mann ببرلين. نشكر دار النشر لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة

إلى الله أن يغفر له ذنوبه. ولكن واجب الله أن يصفح عنه. وهنالك لمداواة الشر دواءان: الخمر و«تذوق اللحظة». وكلاهما يقصد هنا بأرفع معانى اختيار.

لا شك أن الشاعر يطرح طائفة من أخطر مشاكل الانسان فى هذه الحياة. وأنه يهتز لها ألما ويأسا وهى تعود لديه وتعود من جديد، وأحيانا بنفس العبارات والكلمات تقريبا. وإن يكن بتلوين مختلف لبعض الزوايا والتفاصيل. وإننا لا نقابل فى رباعيات الخيام عاصر تقدمية على الدوام. وإن كنا لا نملك أن ننكر القيمة الشعرية الرفيعة لهذه الرباعيات. حتى وإن لم نتفق معها فى عصرنا هذا.

ورد اسم الخيام فى الغرب سريعا وبلا اكتراث حتى ترجم له فى مطلع القرن التاسع عشر «يوزف فون هامر-بورجستال» Josef von Hammer-Purgstall خمسة وعشرين رباعية إلى الألمانية. وأتت بعدها ترجمة «فيتزجيرالد» Fitzgerald الشعرية فى نفس الوقت الذى نشر فيه «نيكولا» J. B. Nicolas ترجمته الفرنسية النثرية

ـ البلاط المغولى بالهند القرن السابع عشر

عازفات البلاط فى قصر سلاطين المغول فى الهند القرن السابع عشر

وحتين مأخوذتين عن كتاب Ernst Kuhnel, Indische Miniaturen، دار نشر Gebr. Mann برلين نشكر دار النشر لتصريحها لنا بنشر هاتين اللوحتين

لأربعمائة وأربعة وستين رباعيه مع التعليق عليها. وقد صارت لها مكانتها خاصة فى أوربا. أما الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا فقد تأثرا غاية التأثر بترجمة «فيتزجيرالد» التى كان لها أثرها السحرى على أبناء هذين القطرين ولا زالت لم تفقد حتى اليوم رونقها الفنى البديع. ولأن كانت ترجمة «فيتزجيرالد» حرة لم تتقيد بحرفية الأصل فقد صارت جزءا لا يتجزأ من الأدب الانجليزى ولو أننا تطرقنا إلى العدد المهول من الطبعات والتنقيحات التى صدرت مزودة بها تلك النسخة الشعرية الانجليزية، ولو أننا عددنا جحافل الترجمات التى أعدها «فيتزجيرالد» مباشرة عن الفارسية لما كفتنا هذه اللحظات حتى نشير إليها مجرد إشارة عابرة.

ولقد صعدت نوادى عمر الخيام فى البلدان الأنجلوسكسونية هذه الموجة من الحماس إلى درجة الترمت. ترى ما علة هذا الأثر الشديد الأولى غير المتوقع لرباعيات الخيام فى الغرب؟ لقد طالع فيها الأوربى ضياعه وحيرته كما يطالع نفسه فى مرآة. ومن أجل هذا فقد بدأ الشرق فى هذه الأيام يعيد اكتشاف الشاعر عمر الخيام.

إن الخيام — مما لا يحتمل الشك — شخصية كبيرة فى ميادين العلوم المقننة الدقيقة والشعر على السواء. أما آثاره الشعرية فحافلة بسمات التناقض والانقسام، وهو ما لا يتفق مع الخط الموحد الذى كنا نحب أن نرى عليه الخيام.

وأما استبعاد هذه المتناقضات فأمر لا ترجى منه اليوم أية فائدة. فهذه المتناقضات نفسها جزء لا يتجزأ من شخصية شاعرنا. وهى جزء من صورة رجل وقف نفسه على سبر أغوار تلك الأسرار التى تحف بألغاز هذه الحياة.

ترجمة: مجدى يوسف

نبذة من الشعر الإيراني الجديد

فرغ فرخ راد

تولدی دیگر

همهٔ هستی من آیهٔ تاریکیست
که ترا در خود تکرارکنان
به سحرگاه شگفتن ها و رستن های ابدی خواهد برد
من در این آیه ترا آه کشیدم، آه
من در این آیه ترا
به درخت و آب وآتش پیوند زدم
زندگی شاید
یك خیابان درازست که هر روز زنی با زنبیلی از آن میگذرد
زندگی شاید
ریسمانیست که مردی با آن خود را از شاخه میآویزد
زندگی شاید طفلیست که از مدرسه بر میگردد

زندگی شاید افروختن سیگاری باشد، در فاصلهٔ رخوتناك دو همآغوشی
یا نگاه گیج رهگذری باشد
که کلاه از سر بر میدارد
و به یك رهگذر دیگر با لبخندی بی معنی میگوید
«صبح بخیر»

زندگی شاید آن لحظهٔ مسدودیست
که نگاه من، در نی نی چشمان تو خود را ویران میسازد
و در این حسی است
که من آنرا با ادراك ماه و با دریافت ظلمت خواهم آمیخت

در اتاقی که باندازهٔ یك تنهائیست
دل من
که باندازهٔ یك عشقست
به بهانه های سادهٔ خوشبختی خود مینگرد
به زوال زیبای گل‌ها در گلدان
به نهالی که تو در باغچهٔ خانه‌مان کاشته ای
و به آواز قناری‌ها
که باندازهٔ یك پنجره میخوانند

آه ...
سهم من اینست
سهم من اینست
سهم من،

FOUROUGH FARROCHZAD
NEUE GEBURT.

Mein ganzes Dasein ist ein dunkles Wort,
das dich in sich wiederholend
zum Morgen des ewigen Bluhens und Wachstums
bringen wird,
ich habe dich in diesem Wort geseufzt, geseufzt,
ich habe dich in diesem Wort
mit Wasser und Feuer und Baum verbunden

Leben ist vielleicht
eine lange Chaussee, durch die jeden Tag
eine Frau mit einem Korb zieht,
Leben ist vielleicht ein Strick,
mit dem sich ein Mann
an einem Ast erhangt,
Leben ist vielleicht ein Kind,
das von der Schule kommt.

Leben ist vielleicht das Anzunden einer Zigarette,
wahrend sich zwei Liebende ausruhen,
oder der abwesende Blick eines Vorubergehenden,
der seinen Hut luftet
und einem anderen Vorubergehenden
mit einem matten Lacheln ,,Guten Morgen" wunscht.

Leben ist vielleicht jene geschlossene Sekunde,
wenn mein Blick
sich in den Pupillen deiner Augen zerstort,
und darin ist ein Gefuhl,
das ich mit der Einsicht des Mondes
und dem Verstehen der Finsternis vermischen werde

In einem Zimmer,
so groß wie meine Einsamkeit,
blickt mein Herz,
das so groß wie eine Liebe ist,
auf seine einfachen Vorwande des Glucks,
auf den schonen Verfall der Blumen in der Vase,
auf das Baumchen,
das du in unserem Gartenbeet pflanztest,
und auf den Gesang der Kanarienvogel,
der so groß wie ein Fenster ist

Ach,
dies ist mein Los,
dies ist mein Los,
mein Los ist ein Himmel,

آسمانیست که آویختن پرده‌ای آنرا از من میگیرد
سهم من پائین رفتن از یک پلهٔ متروکست
و به چیزی در پوسیدگی و غربت واصل گشتن

سهم من گردش حزن آلودی در باغ خاطره هاست
و در اندوه صدائی جان دادن که به من میگوید
«دستهایت را
دوست میدارم»

دستهایم را در باغچه میکارم
سبز خواهم شد، میدانم، میدانم، میدانم
و پرستوها در گودی انگشتان جوهریم
تخم خواهند گذاشت

گوشواری به دو گوشم میآویزم
از دو گیلاس سرخ همزاد
و به ناخن هایم برگ گل کوکب میچسبانم

کوچه‌ای هست که در آنجا
پسرانی که به من عاشق بودند، هنوز
با همان موهای درهم و گردن های باریک و پاهای لاغر
به تبسم های معصوم دخترکی میاندیشند که یکشب او را
باد با خود برد

کوچه ای هست که قلب من آنرا
از محله های کودکیم دزدیده ست

سفر حجمی در خط زمان
و به حجمی خط خشک زمان را آبستن کردن
حجمی از تصویری آگاه
که زمهمانی یک آینه میگردد
و بدینسانست
که کسی میمیرد
و کسی میماند

هیچ صیادی در جوی حقیری که به گودالی میریزد،
مرواریدی صید خواهد کرد

من
پری کوچک غمگینی را
میشناسم که در اقیانوسی مسکن دارد
و دلش را در یک نی لبک چوبین
مینوازد، آرام، آرام
پری کوچک غمگینی
که شب از یک بوسه میمیرد
و سحرگاه از یک بوسه به دنیا خواهد آمد

den ein geschlossener Vorhang von mir nimmt,
mein Los ist das Hinabgehen
auf einer verlassenen Treppe,
um etwas wiederzufinden
inmitten von Faulnis und Fremde

Mein Los ist das gramvolle Wandern
im Garten der Erinnerung
und zu sterben in der Trauer einer Stimme,
die zu mir sagt,
„Ich liebe deine Hande"

Ich pflanze meine Hande in das Gartenbeet
ich werde grunen, ich weiß, ich weiß, ich weiß,
und die Schwalben werden in der Rundung
meiner tintenbefleckten Finger nisten

Ich werde rote Zwillingskirschen
an meine Ohren hangen
und Dahlienblatter auf meine Fingernagel kleben,
es gibt eine Gasse,
wo die Buben, die in mich verliebt waren,
noch immer mit den gleichen zerwuhlten Haaren
und den schlanken Halsen und dunnen Beinen
an das Lacheln eines Madchens denken,
das eines Nachts
der Wind mit sich davontrug
Es gibt eine Gasse,
die mein Herz
aus den Bezirken der Kindheit gestohlen hat

Der Korper reist durch die Zeit,
er ist's, der den Schoß der Zeit trachtig macht,
ein Korper, wissend um das Bild,
das vom Fest eines Spiegels wiederkehrt
Und es ist auf diese Weise,
daß einer stirbt
und einer bleibt

Kein Fischer wird je eine Perle
in einem geringen Rinnsal finden,
das in eine Grube fließt

Ich kenne eine kleine traurige Undine
die im Ozean wohnt
und ihr Herz leise leise
in einer Flote spielt,
eine kleine traurige Undine,
die von einem Kuß stirbt des Abends
und von einem Kuß geboren wird des Morgens

Aus: Gesange von Morgen, Neue iranische Lyrik, ubersetzt und herausgegeben von Cyrus Atabay, Claassen Verlag Hamburg und Dusseldorf 1968

ص ٦٠
4 + H + 32 ≠ L ≠ K، لوحة للرسام الايرانى حسا ريدرودى (عام ١٩٥٢)، من مقتنيات متحف الفنون الحديثة فى نيويورك
Collection, The Museum of Modern Art, New York Philip Johnson Fund

«لوحات» Laminations (عام ١٩٦٢)، لوحة للرسام الايرانى فرامرز پيلارم من مقتنيات متحف الفنون الحديثة فى نيويورك
Collection The Museum of Modern Art New York, Elizabeth Bliss Parkinson Fund

نشكر إدارة المتحف لتصريحها لنا بنشر هاتين اللوحتين
Courtesy, The Museum of Modern Art New York

قريض "فيض" الشاعر الباكستاني الإنساني

بقلم يان ماريك

قد يعتبر فيض أحمد فيض ألمع كوكب فى سماء الشعر الأوردى المعاصر ويحكم على شعره الوجدانى جانب عظيم. جو الرومانتيكى لامرأة خيالية تفهوم الشعر الكلاسيكى الفارسى والأوردى. وجو الحقيقى المادة ولا تسود أشعاره السياسية أحاسيس وطنية فحسب. بل وبالدرجة الأولى مشاعر اشتراكية وثورية. وخاصة أنه ألف القسم الأعظم من شعره فى السجون

ولد فيض عام ١٩١٢ فى مدينة سيالكوت فى البنجاب. بالقرب من حدود كشمير ولذا فإن جذور أسلافه تمتد فى تربة البنجاب وكان أجداده من المزارعين. إلا أن أباه كان قد انتقل لفترة ما إلى أفغانستان حيث أقام مدة موفقاً كرئيس للادارة المدنية وكان قد غادر كابول إلى انجلترا للدراسة الحقوق فى جامعتى كامبردج ولندن وعاد بعد ذلك إلى البنجاب كمحام

أما فيض نفسه فلم يتبع خطى والده ولم يذهب إلى أوربا للتحصيل العالى وعندما أنهى الدراسة الثانوية فى مسقط رأسه أرسله أبوه إلى لاهور. عاصمة البنجاب. ليواصل تعليمه العالى فى آداب اللغة العربية والانجليزية وما لبث أن حصل بعد حين قصير على درجة الماجستير فى الآداب من الكلية الحكومية. ثم انتقل إلى أمريتسار وتمكن هناك من الحصول على عمل كمحاضر ثم انتقل بعد ذلك إلى لاهور ثانية وراح يعمل فيها محاضرا فى كلية هارلى

وفى عام ١٩٣٦ ساهم فى تأسيس جمعية الكتاب التقدميين التى اشترك فى العمل فيها مع سجاد ظهير وبريم چند وغيرهما من الكتاب المشهورين وكرس كذلك جزءاً كبيراً من وقته لتنظيم حركة العمال الهنود وحين شعر بميل شديد إلى الماركسية والاشتراكية الثورية. نظم وربما لأول مرة فى تاريخ الهند أشد طبقات العمال بؤساً ورثاثة فى اتحادات نقابية وإن اتحاد نقابات الخياطين وعمال المياومة الباكستانى الحالى مدين له بعرفان الجميل على جهوده الكبيرة فى هذا السبيل وقد علم أفقر العمال والشغيلة القراءة والكتابة وكان يبحث معهم مبادئ الاشتراكية

وعلى أية حال فقد بقى يعمل فى المؤسسات التعليمية لمدة ست سنوات فقط. وفى عام ١٩٤٢ انتسب إلى سلك الخدمة فى الدولة. وعمل فى بداية الأمر برتبة مقدم فى مصلحة الاستعلامات التابعة للجيش الهندى. ثم رقى بعد حين إلى رتبة عقيد

وبعد تقسيم الهند والباكستان فى شهر اغسطس من عام ١٩٤٧ أصبح فيض مواطناً باكستانياً وتخلى عن مركزه كضابط فى الجيش وبدأ يعمل كصحافى وبعد فترة قصيرة عين رئيس تحرير صحيفتين باكستانيتين بارزتين وهما الصحيفة الانجليزية «باكستان تايمز» "Pakistan Times" والصحيفة الأوردية «أمروز» أى «اليوم» فى لاهور. وكان قد أصيب بخيبة أمل لا بسبب حوادث القتل والسلب التى صاحبت التقسيم فحسب. بل وكذلك بسبب الظلم الاجتماعى الذى انطوت عليه الدولة الجديدة التى اقتصرت على تأمين الثروة والحياة المنعمة لكبار الملاكين والصناعيين وحدهم وكان يتوقع أن تنظم الدولة على مبادئ العدالة الاجتماعية. ولكنه خاب فى آماله هذه

وبالإضافة إلى عمله فى الصحيفتين فقد راح فيض يعمل جاهداً لتحقيق مزيد من المساواة الاجتماعية لبنى وطنه وبصفته نائب رئيس اتحاد النقابات العمالية الباكستانى فقد بذل قصارى جهوده لدعم القضايا العمالية وفى شهر نوفمبر من عام ١٩٤٩ نظم أول مؤتمر للكتاب التقدميين فى الباكستان. وبعد ذلك بعام واحد انتخب اميناً عاماً للجنة أنصار السلام الباكستانية

اعتقل فيض عشية الانتخابات العامة. فى التاسع من مارس (آذار) عام ١٩٥١. مع عدد من الشخصيات العسكرية والسياسية الأخرى بتهمة الاشتراك مع بعض كبار ضباط الجيش الباكستانى فى التحضير لتنفيذ مؤامرة عسكرية فى راولبندى كما اتهمته وثيقة النائب العام بتحريض الناس على التمرد. وليس ذلك فحسب بل ايضا بالقتل. وقضى الشهور الثلاثة الأولى فى زنزانة منفردة فى سجنى سركودها ولائلبور. ولم يسمح له بكتابة الرسائل ولا باستقبال الزوار ولم يعط أى كتاب للمطالعة سوى القرآن الكريم وفى هذا السجن الانفرادى ألف فيض رباعية قد تعتبر اكثر رباعياته تعبيرا عن ذاته وترديدا على ألسنة الناس.

وإن جردت من قلمي وحبري أأشتكى
وقد أغمست كفى فى دماء فــؤادى
وإن عقدوا اللسان وأخرسونى فإن لى
فى حلقات قيودى ألف ألف لسـان

وفى شهر حزيران (يونيو) من عام ١٩٥١ نقل فيض إلى سجن حيدر آباد. وهناك تمتع بقسط اكبر نسبياً من الحرية الشخصية. ولكنه ظل مهدداً بخطر الحكم عليه بالإعدام. وازداد عذابه وطأة عندما توفى أخوه الأكبر وبعد عامين. فى شهر تموز (يوليو) عام ١٩٥٣. أرسل فيض للمعالجة الطبية فى مستشفى جاح فى كراتشى. وتحسن وضعه هناك بحيث استطاع أن يعيش بحرية نسبية وأن يقابل أصدقاءه. وبعد شفائه أعيد إلى السجن فى مانتكامرى فى السحاب. واستطاعت اسرته وأصدقاؤه أن يزوروه هناك أيضاً. وسمح له ولزملائه فى السجن بزراعة الزهور فى حديقة السجن بحيث كان يطلب بدوراً حتى من اسكوتلانده. وبدأ مع سجاد ظهير فى تعلم اللغة الفرنسية.

وفى شهر آذار (مارس) عام ١٩٥٥ أطلق سراح فيض بعد انقضاء مدة السنوات الأربع التى حكم عليه بها. وفى عام ١٩٥٩ اشترك فى مؤتمر الكتاب الآسيويين والأفريقيين فى طاشقند. وبعد عودته من الاتحاد السوفيتى اعتقل وأودع السجن للمرة الثانية. وبعد ذلك انتقل الى لاهور وسرعان ما دعى للمرة الثانية لزيارة موسكو حيث قدمت له جائزة لينين للأدب. وهو يعمل الآن فى كراتشى رئيساً لكلية عبد الله هارون.

ويعتبر فيض فى المقام الأول شاعراً وجدانياً. يعبر عن التفاعلات الداخلية للعقل والقلب وفى الفترة الرومانتيكية الأولى من انتاجه الأدبى. الذى جمع فى كتاب «نقش فريادى» أى «صورة مدعى» (المرآة). ايماءا للسطر الأول من ديوان «ميرزا غالب» الشاعر المحبوب فى الهند - باكستان. عام ١٩٤٣. كتب قصائد غزلية بروح الأدب الفارسى الكلاسيكى فكان يشكو من قسوة حسناء خيالية أو يصف مفاتن الحب الذى يكسب الحياة لوناً وعطراً ويبدأ ديوان «نقش فريادى» برباعية تعود إلى بواكير انتاجه الأدبى ولكنها تحمل بذرة قصائده الناضجة التالية.

فى الليلة الماضية امتلأ قلبى بذكراك المتلاشية
كالربيع حين يحل بدعة وهدوء فى البرارى والربوع
كنسيم الصحراء العليل حين يداعب المرء برقة ونعومة
كالسلام حين يهبط على المريض الشـــاكى.

وفى هذه الأبيات يختلط الإحساس الحزين المأساوى بشعور غريب من البهجة المكبوتة التى تعترى جميع القلوب العاشقة.

ولكن فيض لم يكن يود أن ينغمس فى قصص الحب وحدها. فعندما اندلعت نيران الحرب العالمية الثانية وسجن آلاف الوطنيين الهنود. وكان كثيرون منهم أصدقاء شخصيين لفيض. كتب واحدة من أشهر قصائده: «چند روز أور ميرى جان» اى «بضعة ايام».

بضعة ايام فقط. يا عزيزتى. بعد بضعة أيـام.
تحت ظلال العبودية حكم علينا أن نتنفس.
ولفترة من الزمن علينا أن نتحملها وكذلك الدموع.
وأن نعانى مما جلبه لنا أجدادنا. وليس اخطاؤنا:
أعضاء مكبلة. ودوافع حياة قيدت بالسلاسـل.
عقول مأسورة. وجميع كلماتنا ترصدها الرقابة وتسجلها علينا. ومع ذلك فما زالت الشجاعة تشدنا. وإلا فكيف استطعنا البقاء. بعد أن أصبح الوجود الآن ثيـاب متسول بائس ممزقة. ترقع كل ساعة بخرق جديدة من الألم؟

وبعد نهاية الحرب كتب فيض بضع قصائد هامة تعبر عن ايمان إنسان ديمقراطى حق بالنتيجة العادلة للحرب فى النهاية وشجع زعماء الهند السياسيين أن يولوا ثقتهم بقوى الشعب الخلاقة وأن يستخدموا بكل قواهم انتصار القوى الديمقراطية للفوز باستقلال البلاد.

لقد كانت أيدى الشعب دروعكم الواقيـــة.
وذهبكم النفيس. من اعطاكم القوة غيرهـم؟
أنتم لا ترغبون فى بقاء الظـلام مخيمـــاً
إلى الأبد - ومع ذلك فانكم تتمنون لتلك الأيدى
أن تقطع. وأن يحكم على النهار. الذى يرتجف
فى مكمنه الشرقى. بأن يدفن تحت رمس الليل الحديدى.

وفى مجموعة قصائده الثانية. «دست صبا». أى «يد النسيم». ١٩٥٢. نلمس اكثر فأكثر شوق فيض إلى حرية بلاده وإيمانه بمستقبل افضل وأسعد لشعبه. وهنا يتوقف عن مشاهدة أحداث هذا العالم بعيون رومانتيكية. ويتوقف عن مناجاة الجمال والحب وحدهما. ويبدأ فى الشعور بعدم قناعته ورضاه عن العالم كما هو. وفى هذه الفترة تجاذبته قوتان متضاربتان. الأولى شعوره القوى الواضح بواجباته الاجتماعية فى مساعدة الرؤساء الذين يتضورون

جوعاً والذين تفتك بهم الأمراض. والثانية احتباره الشعرى المبهم فى التغنى بالعشيقة المتلاشية المنسية على الطريقة الرومانتيكية القديمة وبدأت تتصارع فى عقله الشاعر كل من الواقعية والرومانتيكية غير أن هذه الازدواجية المتناقضة لم تصمد طويلة الخيال سيئاً كثيراً إلى ميرات فيه. فإذا أمكن انتقاد بعض شعره وصفه تقليدياً وشكلياً. فإن لبعض الآخر إذ أسماه تقدمية فيه سعرياً

لقد أحب فيض بلاده ولكنه كان يتمه فى الوقت نفسه بالحب والتعاطف مع الشعوب المظلومة المضطهدة فى آسيا وأفريقيا وأدرك أن الصراع نهاية تجرى فى آسيا وأكثرها تحررا هى حركة التحرير بما كانته من تضحيات وآلالام فى صفوف الغائمين بها وفى إحدى قصائده يبعث فيض بتحياته لطلاب الإيران الذين قتلوا فى شوارع طهران أثناء مظاهراتهم ضد السلطة الأجنبية

من أنه طلبة يا أرض إيران. هؤلاء الشباب
المقرطسون بالذهب
الذين يتمرغون مع أجدادهم الذهبى.
شبابهم اللامع.
هنا فى التراب. مهشما
متناثرا فى الشوارع والأودية
يا أرض إيران. يا أرض إيران!
كيف أمكن لتلك العيون التى كانت صحات أن تمرق
وأن تعانق بابها الأزرق عندما
وكيف أمكن لتلك الشفاه أن تأتى مرحابها
من ذا الذى ساق وصف تلك الأيادى
وأحالها من دونها إلى غد وأرواح؟
أيها السائل الغريب
إن هؤلاء اليافعين الذين يتفجرون شبابا
لآلئ يانعة من ذلك النور.
براعم فتية من اللهب.
أنهم وسط النور واللهب الملتهب
الذين أشرق منهما. مخترقاً ظلام الاستبداد الحالك.
فجر الثورة. حديقة ورد.
ومعها أشرق الفجر فى كل عرق وفى كل نفس

لقد جمعت آخر قصائد فيض التى كتبت فى السجن فى كتاب صدقت تسميته «زندان نامه» أى «رسائل من السجن». ١٩٥٦ ورغم أن فيض كان يعيش هذه الفترة فى السجن مهدداً على الدوام باحتمال الحكم عليه بالإعدام. إلا أنه تمكن من تأليف شعر يمتاز بصفاء وجمال نادرين ويعكس شعره هذا مأساة السجن الطالم العاتى. وفى الوقت نفسه الأيمان بعدالة النضال من أجل حرية الوطن والتصميم على احتمال كل المصاعب والآلام فى سبيل ذلك

ويعبر عن الأحاسيس نفسها أيضا فى مجموعته الشعرية الأخيرة «دست ته سنگ» أى «يد تحت صخرة». ١٩٥٩

ويعتبر فيض فى الباكستان والهند حتى من أبرز الشعراء المعاصرين قاطبة وقد اعترف بشاعريته العدة حتى خصومه السياسيون الذين لا يتفقون معه فى آرائه التقدميه ولهذا فليس من الصواب أن يعتبر فيض شاعراً باكستانيا فقط برغم أنه ولد فى البنجاب. إلا أنه لا يؤلف إلا باللغة الأوردية. وهى لغة لم تجعل اللغة الرسميه فى الباكستان العربية فحسب. بل إنها واسعة الانتشار فى شمالى الهند أيضا ولشعر فيض جذور عميقة فى التقاليد الديمقراطيه للأدب الهندى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. عندما حاول شاعرا اللغة الأوردية «حالى» واقبال. بتأثير الحركة التحررية للمسلمين الهنود. انعاظ المشاعر الوطنية فى الفئات المتقدمة من أبناء الشعب

ويستمر هذا التقليد كذلك فى الشكل الذى يتخذه شعر فيض فهو لا يتخلى عن الاستعارات والرموز البارعة ولا عن الخصب التقليدى فى تعابير الشعر الفارسى الكلاسيكى. وهو يستخدم نظام الأوزان الكمى القديم ولا يتخلى عن التقيد الحازم بالتكوين القافى لأشكال الشعر الكلاسيكى إلا عندما يرى ضرورة ذلك لبلوغ مزيد من الدقة فى التعبير عن أفكاره

لقد مكنته دراساته فى الآداب الأوروبية. وخاصة الأدب الانجليزى. من إضافة تجديد قوى الأثر إلى الاستعارات والصور والرموز الشعرية القديمة. مما يعنى تجديداً بناءاً بتقاليد الشعرية الأوردية والفارسية. ويمكننا القول إن الطريق الشعرية التى يسير عليها فيض تعد بالخصاب وفائدة كبيرين للشعر الأوردى. فهى تبرهن على الكيفية التى يقوى فيها الأدب الأوردى - المجهول فى أوربا على غير حق والتى يسمو بها جمعه بين التقاليد الكلاسيكية وطريقة التفكير الحديثة. لقد أثبتت فيض صدق شعره من خلال جميع تجارب حياته وبالشجاعة التى واجه بها قسوة هذه التجارب.

ترجمة. محمد على حشيشو

"هاينتس ماك" يعرض أعماله الفنّية في عرض الصحراء

ولد هاينتس ماك Heinz Mack في لولار Lollar بمقاطعة هسن Hessen ولم يسلك في تلقي تعليمه المدرسي غير الدرب المألوف. فقد ذهب إلى المدرسة في كريفلد Krefeld إلى أن حصل على شهادة «الآبيتور» Abitur، وهي مقابل التوجيهية. في ١٩٤٩ ولا يسترعي انتباهنا في حياته المدرسية سوى أنه ظل يتدرب على عزف البيان طيلة أحد عشر عاما. وعلى هذه الممارسة الطويلة لفن الموسيقى في سن مبكرة قد أرهفت إحساسه بالايقاع، وبصياغة الموتيف. ومع ذلك فما صار مؤلفا موسيقيا بل فنانا تشكيليا، ومن ثم رساما وقد تلقى أصول هذه الصنعة الأخيرة في أكاديمية الفنون بدوسلدورف منذ ١٩٥٠ حتى ١٩٥٣. ولم يلبث أن تخصص في التربية الفنية وإن في نفس الوقت أقبل على دراسة الفلسفة بنهم كبير. وفي ١٩٥٦ اجتاز امتحان السنة النهائية لدراسة الفلسفة بجامعة كولونيا وأحب المصورين العالميين إلى قلبه هو الفنان الأسباني «ميرو» Miró غير أن «ماك» يمتاز بروح ناقدة لا تهدأ ولا تركن للراحة ومتفائل فيه هو المذهب التكعيبي الذى اشتغل به طيلة أعوام دراسته في أكاديمية دوسلدورف. وهو يترحم التكعيبية فيما بعد إلى أشكال مصينة.

أنشأ ماك بالتعاون مع بعض الفنانين التقدميين «جماعة ٥٣» في دوسلدورف، وهي تشير إلى العام الذى ولدت فيه هذه الجماعة: ١٩٥٣. وفي هذه الفترة تصبح التقيعية*) Taschismus مقابله الفني الجديد وبعد أن يفرغ من الحصول على شهادة إتمام الدراسات الفلسفية بجامعة كولونيا يعمل في حقل التربية الفنية لسد نفقات معيشته على ما يرجح. ولكنه يظل وفيا لانتاجه الفني. فقد اتخذ من مصنع قديم مهجور مرسما له بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٦٤

بعد أن اجتاز «ماك» مرحلته التقيعية صار يقتصر على الرسم بالأبيض والأسود. ويدعو أعماله الفنية «بنيات ديناميكية». وقد عرف بنفسه اتجاهه الجديد فقال أن ما يبحث عنه هو البنية Struktur لا التكوين Komposition بمعناه التقليدي المصنوع. وأنه يريد في الواقع «بطامانلا صيغة». هكذا صار يرسم خطوطا متوازية وراء بعضها البعض.

*) وهو اتجاه إلى رسم البقع الكبيرة، والأصل في كلمة «تاشزم» يرجع فيما يبدو إلى «تاش» Tache بالفرنسية أي البقعة

ويستغني - وهو الفنان - عن اللون! وفي عام ١٩٦٣ صور على حائط مغطى بالتيل آخر لوحاته. لقد اكتشف وظيفة جديدة للضوء، لعنصر الحياة في اللون. إن الضوء عنده ليس مادة (وكيف يكون مادة وهو ميتافيريقا المكان) بل واقعا. هو إذن واقع يقاس إلى شئ مطلق

لم يكن هذا الاتجاه الجديد هو الأمر الوحيد الذى اكتشفه آنذاك «ماك» فقد اكتشف أيضا عصره وما يميز حاضره مدنية التكنولوجيا. ومن ثم غدا فنانا معاصرا قلبا وقالبا. وصانه أساسه الفلسفي من أداء قفزات طائشة وهو يحب ليوناردو دا فنتشي لأن ليوناردو كان عالما تكنولوجيا، وكان يرسم الملائكة. ! وإن «ماك» يقنعنا بفنه لأنه صادر عن واقعه الذى لا يحيد عنه

حدا تفاؤل الفنان لبيئته التكنولوجية إلى استخدام عناصرها وصنيعها السحرية كالانعكاس والذبذبة، ووسائطهما: من ألمنيوم مصقول إلى معدن الكروم، إلى أحدث أنواع الزجاج العاكس واللدائن الصناعية وقد أطلق على أحد أعماله الفنية «رسم ذبذبات قلبي»

ويضع النقاد على أعمال «ماك» يافطة جاهزة تعلوها عبارة: الرسم الحركي kinetische Malerei.

أما الفنان فكان يحلم منذ عام ١٩٦١ بأن يعرض إنتاجه الفني على قارعة الصحراء، وأن يقيم فوق سطحها أعمدة مضيئة تتذبذب وقد وصف «حديقة صناعية» ذات قوائم مضيئة، وجدران من المرايا، ونتوءات رمال، وشموسا مصطنعة

ويصدر «ماك» بالتعاون مع «أوتو بينه» Otto Piene مجلة نصفها كاتالوج والنصف الآخر تحرير صحفي وعنوان هذه المجلة «Zero» لأنها تصدر كالصفر من منطقة البدء من جديد. ويعتبر «ماك» فنه مغامرة، وإن يكن مغامرة في غاية الواقعية كانطلاق الانسان نحو القمر، نحو الفراغ الكوني. وهو يجد تقاربا بينه وبين كل من إيف كلاين Yves Klein، ولوتشيو فونتانا Lucio Fontana، وجان تينجيلي Jean Tinguely، وهم من الفنانين المبدعين الجدد الذين انتزعوا اعتراف العالم بهم رغم خروجهم على التقاليد المألوفة.

وسع الاتصال العالمي من أفق «ماك». ونشأت من خلال تقارب الأفكار جماعة موزعة الأعضاء تدعى «اتجاهات

حديدة». «ماك» يعرض أولى قوائمه المضيئة في باريس والحديد فيها هو حركة هذه القوائم التي تبدو وكأنها لا تحمل سوى ضوءاً. سوى شيئاً لامادياً صفائح من الألمنيوم بها ثقوب تتحرك من وراء لوح زجاجي مموج: والنتيجة تداخل في أطياف الضوء وتقوم بإحداث الحركة أعمدة دواره عن طريق الكهرباء وهنالك وسائل أخرى لتحريك «غابة الضوء» بواسطة اللمس أو تيار الهواء وهو ما يؤدي إلى تلوين الضوء. وإلى عكس مربعات منه تشبه الفسيفساء

وتنهال الطلبات على «ماك» خاصة من ألمانيا والأقطار الأنجلوسكسونية.

«ماك» يشد رحاله عبر أوربا تجاه شمالي أفريقيا. تجاه الصحاري الأفريقية ترى أتتحقق حلمه القديم؟

الإعداد مستمر «ماك» يصمم وينفذ «حائطين للمياه» للمستشفى الألماني في الشمال الماء يجري فوق جدار من الخرسانة (يبلغ ارتفاعه من ٣ إلى ٧ أمتار) مكون من رقائق ذات ذبذبات أفقية حيث يحدث سقوطه إيقاعاً متدرجاً تصعد المياه من الداخل إلى أعلى وتنحدر إلى أسفل

ومن الشمال يقوم «ماك» بزيارة صحارى موريتانيا ثم يقوم بعد ذلك بالدعاية لمشروعه الفني في الصحراء في كل من ألمانيا. وانجلترا. والولايات المتحدة الأمريكية وقد كان له مرسم في نيويورك منذ ربيع ١٩٦٦ حتى خريف نفس العام بعدها استقر به المقام في أوربا ومنذ عام ١٩٦٧ وهو يعمل ويعطي بالقرب من «مونشنجلادباخ» Monchengladbach بمنطقة الراين

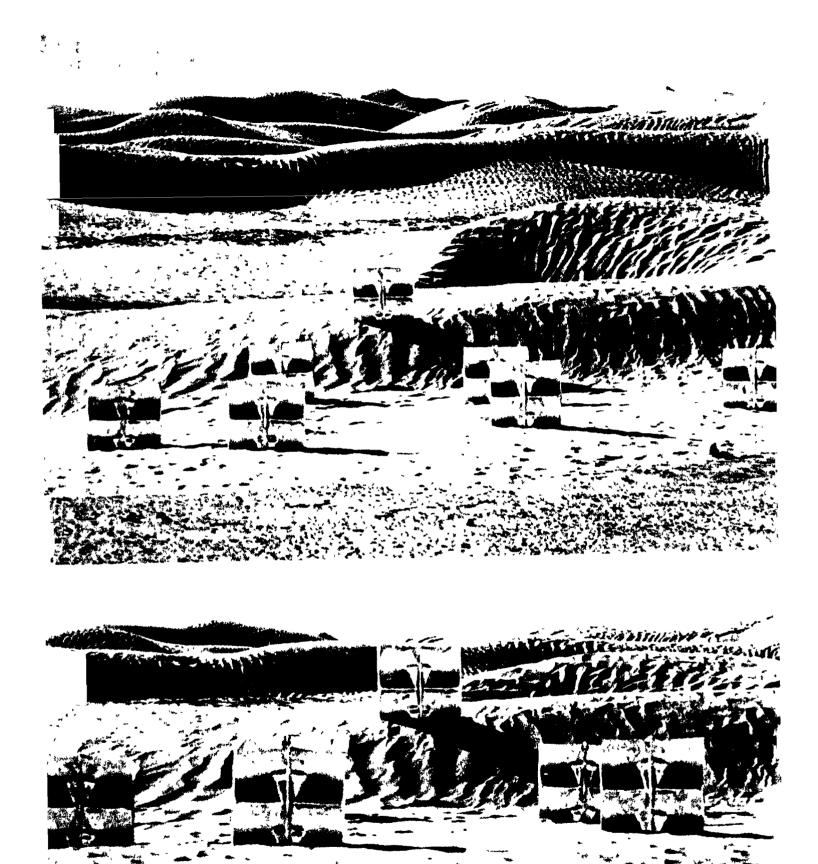
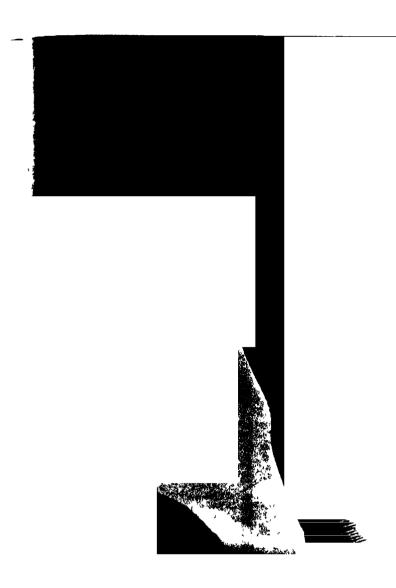
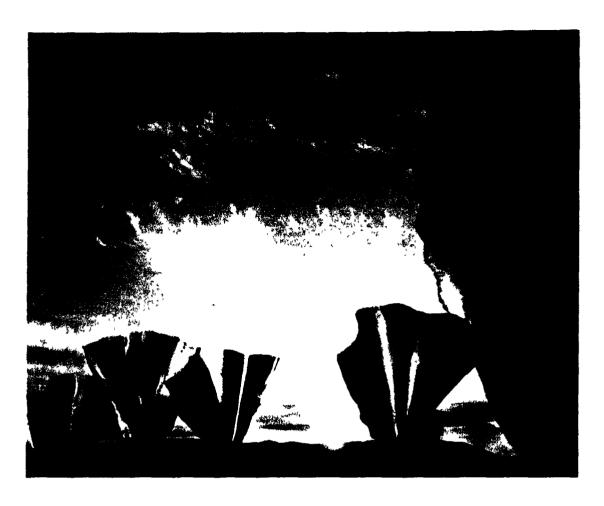
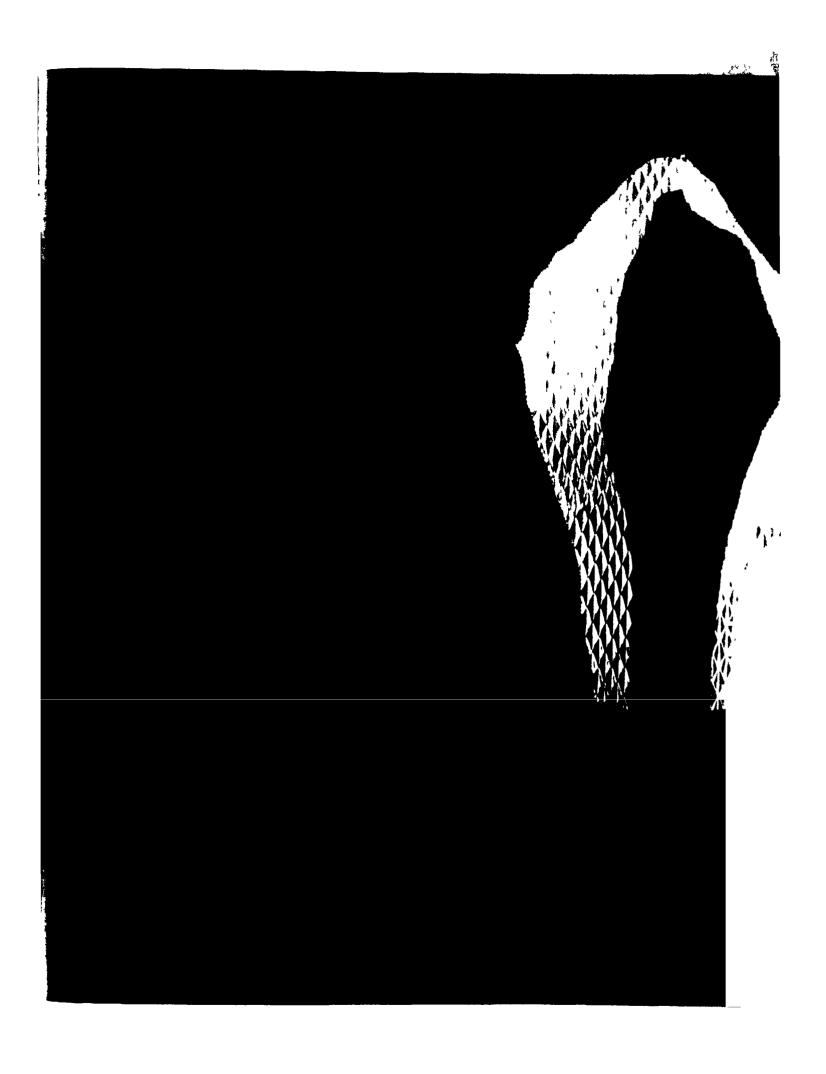
لا ينقطع الطلب على أعمال الفنان ومرة أخرى يقوم بزيارة الصحراء الأفريقية وفي ١٩٦٨ يعرض فوق حافتها الشمالية الشرقية أولى قوائمه المضيئة يحدث ذلك في نفس الوقت الذي يصور فيه هذا الحدث الفني في فيلم يدعى Tele-Mack

ويعد «ماك» تمثالاً عائماً ليعرض في وسط البحيرة الصناعية الخاصة بالجناح الألماني في معرض أوساكا Osaka الدولي عام ١٩٧٠ ويمتاز هذا التمثال بلوحات انعكاس طول الواحد منها أربعة أمتار ونصف. وهي من الصلب المصقول الذي يؤدي إلى عكس الضوء عليها

أما عن تجربته مع الصحراء الأفريقية وفي جوفها فيكتب «ماك» ما يلي.

كان هدف رحلتنا هو المناطق الصحراوية الواقعة على حافة Grand Erg Oriental جنوبي واحة قبلي. ومع أني كنت على استعداد لهذه المغامرة المصطنعة. شأني في ذلك شأن القائمين على انتاج الفيلم. إلا أن التوجس وعدم الإطمئنان كان طابع أيامنا الأولى. فما سبق لواحد منا أن خطط ونفذ مشروعاً شبيهاً. حتى إذا ما ارتفعت القائمة الفضية الأولى بطولها البالغ أحد عشر متراً. وتجمعت أشعة الشمس الأفريقية في بؤرة عاكسات ضوئها الستة والعشرين. حتى رأت أعيننا أكثر مما توقعته نفس فروصنا المحسورة. وإذ بها لحظات انبهار خالص تلاشت فيها جميع الأفكار لقد تذبذب ضوء الصحراء المنقطع النظير ساطعاً متأججاً في أدواتي التي تكتسب هنا — تحت هذه السماء هيئة فريدة مرجعها إلى أن الضوء يكسو بشعاعه ماديتها كساءاً تاماً إن جمال مثل هذه الأشكال الضوئية صامت لا يعبر عنه بالكلمة. وإن أمكن إعادته ونقله بواسطة الفيلم السينمائي. رغم أن الشروط الخاصة بصناعة الفيلم تغير من بعض ملامح هذا الجمال.

على الرغم من صعوبة ظروف العمل في عرض الصحراء. فما كان لحماس وتدفق أفكار المصورين السينمائيين من حد. إذ حولوا على وجه التقريب كل المثيرات الفنية التي أودعناها الفضاء والصحراء إلى تعبير عن الضوء والمكان والزمان غير أن المفاجأة التي أسعدت بصري كانت في إدراك أنه رغم تفوق المكان والضياء على أشكالي المصطنعة. إلا أنه في استطاعة هذه التراكيب الصغيرة نسبياً أن تختزل رحابة المكان اللانهائية. وأن توضح وتصعد سطوع الضياء المشع على جميع الأشياء.

إن ما فعلته في الصحراء لم يمس عذرية وجودها. بل أكدها وفي أحسن اللحظات كانت تصبح أشكالي نفسها مثيرات بصرية رائعة. غير قابلة للمس. أو الإصابة بأي ضرر. قوية كبيرة كما هي الطبيعة. وإني لأتجاسر على هذا التعليل إذ لا تعني الأحكام الجمالية شيئاً لي في هذا المقام بل أحد ما يدعم وجهة نظري الجدلية. وهي القائلة بأن الفن لا يناقض الطبيعة إذا ما كان مصطنعاً من أوله لآخره. وسوف يتضح السبب الكامن في عدم استطاعتي وصف مختلف ظواهر الضياء التي يمكن إحداثها بواسطة تراكيب أشكالي. غير أنه لا بأس لي من توضيح الاعدادات الفنية والتكنولوجية. وسيقوم الفيلم الملون بعرض ما أمكن التقاطه بواسطة الصور الفوتوغرافية المتحركة. أما عني فأود أن أحدثكم عن جانب من خبراتي الفنية لقد صار علي أن أعي أولاً أن قوانين الرؤية التي عرفناها عن عصر النهضة. والتي لا زال الفن الحديث يتوارثها بشكل مفزع. لم يعد لها هنا أي وزن. إن المكان لم يعد هو المكان. والزمان لم يعد هو الزمان. والكتلة

لم تعد هى الكتلة، كافة العلاقات والنسب لم تعد هى العلاقات والنسب

وإذا كانت المحاولات المتواضعة التى سبقتنى فى بقاع متعددة من الصحراء لم تخرج على افتراض أن الخيال الذى قمت (فيما بعد) بصياغته فى «مشروع الصحارى» Sahara-Projekt لن يضيع بالضرورة فى فراغ فكرى عقيم. فقد تأكدت بعد هذه الرحلة الاستكشافية أن لذلك الخيال فرصة حقة فى أن يتحقق ويتجسد. إن الطبيعة التى لا تخضع لأى تراث فى الرؤية مهما كان. لا تناقض الفن إذا كان اصطناعيا عن آخره، وإذا ما كانت له كيفية دينامية لا تخضع لفكرة. أى أنه على الفن أن يتيح الفرصة للطبيعة أن تفصح عن نفسها كطبيعة من خلاله. إذ أن هذا هو السبيل الوحيد للفن أن يعبر بدوره عن نفسه من خلال الطبيعة.

كان على الانسان فى الماضى أن يقهر الطبيعة المرئية أولا. الطبيعة التى كانت تبدو له معادية وأقام الفنانون صروح آثارهم فى المكان تعبير عن بطولة. الانسان الذى أراد أن يحيا بعد مماته وأنا اليوم أقيم فى المكان المفتوح أشكالا ضوئية على أمل أن يسقط الضوء والمكان على هذه الموضوعات فتنغمر بالضياء والمكان

إن فنى لا يجرد الطبيعة. ولا يريد أن ينتصر عليها. فالطبيعة ليست عدو لى ستكون المتاحف صدى إن أرادت أن تقتنى أعمالى. لقد تأكد اقتناعى بأن هذه الموضوعات إنما تحقق ما أنتظره من الفن إلى أقصى درجة. إذ أن طريقة ظهورها تدع المتأمل ينسى سؤال الخطيئة: أفن هذا الذى يراه أم لا فن؟

أما عنى فتكفينى لا واقعية الانبهار. وإنى لأعلم كم هذا الانبهار قصير. ولكن هذا المرور السريع لا يدعو إلى الأسى. فنحن إنما نودع انبهاراتنا القديمة لنستقبل انبهارات جديدة.

وعندى أنه لا سبيل إلى قياس البعد الهائل للمكان والزمان الذى تشعه الصحراء وهى صامته. لقد كانت وستبقى عندى مثيرا كبيرا. — ولكنها ليست معادية. بل كل ما هنالك أنها تنتظر إجابتى

«ماك» فى يناير ١٩٦٩.

ص ٧٠

شكل على هيئة جناح دوار يدعوه ماك «تاج الضياء» وهو عبارة عن ألمنيوم لامع يعلو سطحه تعرجات لا ترى على تعرجات يد الانسان، غير أنها تكفى لتكسير الضوء الساقط فوقها بحيث تنجم عن ذلك تعرجات ضوئية

ويترتب على دوران هذا الشكل الفنى آثار بصرية دائمة التبدل والتغير. فالضوء ... ويتحور مادة المعدن ذاتها لتعرضها مرة فى صورة زجاج، وأخرى على غرار الهواء، ومرة كجمرة بيضاء وتؤدى تسليط الضوء بدرجات متفاوتة — مع حركة اللف والدوران - إلى انعكاس رسوم، وأشكال، وأطر جديدة وتغمر المساحات لون الزرقة، أما الظلال فتبدو وكأنها ... حرا

وإذا ما اختفت الشمس فى المساء وراء الأفق لم تتوقف حساسية هذه الأشكال المعدنية إزاء الضوء ولا ... «تاج الضياء» سطعا فضيا فوق التلال الرملية التى أصبحت رمادية ... وإذ بضوئها يتلاشى تدريجيا مع حلول الظلام

ص ٦٩ و ٧١

المساء الأحمر «حديقة صناعية» من الأجنحة، والمراوح، والقضبان المسننة وهى تبدو كشبكة مؤلفة من آلاف المناشير التى ينكسر فيها الضوء وينحرف عن اتجاهه الأصلى أشكال خلايا من الألمنيوم تعكس ألوان الرمال، وألوان السماء، وألوان الشمس ساعة الغروب

وقد صنعت الأجنحة والمراوح من مادة تستخدم بالدرجة الأولى فى صنع الصواريخ والطائرات

ص ٧٢

حلقات — مواد تكنولوجية وأحلام وسراب وشموس ... جديدة لا حدود لها، وتكامل تام بين موضوعات مصطنعة وطبيعة أرضية أصيلة تتمثل فى الصحراء

السحب تعلو السماء وفى يوم رحلة الانسان تبدأ موسم الأمطار فى تونس حلقات ... إنها لون مصطنع

إن الضوء قد يبدل من لونه ... ما أكثر ظلاله وفروقه الدقيقة، لون - إنه ووضع الشمس واحد، لون - إنها درجات الشدة، لون ... وقت النهار ... فى الصباح ... فى المساء

رؤيتنا تتغير هى الأخرى

حلقات ... مربعات ... تنعكس فيها السماء والأرض تعكس بعضها البعض بدرجات ضوئية لتحسسات رملية عاكسات ضوء — كأنها علامات آتية من حرم بعيد وعندما أجريت هذه المحاولات لم يدر فى خلد أحد أنه لن يمضى سوى شهور قليلة قبل أن يصنع ملاحو الفضاء يصنع عاكسات ضوئية تشبه فوق «بحر السكينة»

اللوحات المنشورة على الصفحات ٦٩-٧٢ والتعليقات المتصلة بها مأخوذة عن كتاب „Mack Kunst in der Wüste Bilder zum Sahara-Projekt Herausgeber Institut für moderne Kunst Nürnberg Redaktion: Heinz Neidel Aufnahmen Edwin K Braun Einführung Max Bense Übrige Texte Heinz Mack und Dietrich Mahlow Bildlegenden Heinz Emmerling Verlagsplanung Eugen Gomringer“

صدر هذا الكتاب عن دار نشر Joseph Keller Verlag, Starnberg bei München Preis DM 30

ولم يتكرم الناشر بالتصريح لنا بنشر هذه اللوحات وحسب، وإنما أيضا بطبعها لمجلتنا، وهو ما يستحق عليه وافر الشكر والامتنان

ويمكن الرجوع فى الكتاب المذكور أعلاه إلى صور اللوحات المنشورة فى فكر وفن، وذلك على صفحات ٣٢، ٤١، ٤٩، ٥١ ويعد هذا الكتاب من أجمل ما أصدرته المطابع ودور النشر فى عام ١٩٦٩ وإنه ليشرفنا أن نقدمه لقرائنا الناطقين بالضاد.

خوشحال خان ختك
شاعر ومحارب
بقلم انا ماري شيمل

اقتصرت عناية المستشرقين ودارسى آداب الأقطار الاسلامية لفترة طويلة على اللغة العربية فى المقام الأول. ومن بعدها الفارسية فى المقام الثانى. من حيث كونهما أهم وأخطر لسانين من بين ألسنة العالم الاسلامى وما تحرك هذا الاهتمام ليستكشف أدب اللغة التركية إلا وئيدا. وبعد، يزيد على ذلك راح يقترب من أدب اللغة الاردية. مع أن كمية الآثار التى انتجها هذان الأدبان حليقة وحدها بأن تبعث على كل إعجاب وإكبار غير أن بعض المستشرقين بالتوفر على درس سائر لغات الشعوب الاسلامية. كتلك الواقعة بين القوقاز ونهر «الجانج» فى الهند. كان أقل من ذلك وأزهد. فحتى لو سلمنا بأن اللغة العربية كانت تسود القطاع الفكرى فى العالم الاسلامى طيلة قرون عدة. وأن علماء خوارزم كانوا يستعينون بها على تدوين مؤلفاتهم مثلما استخدمها زملاؤهم فى غرب أفريقيا أو إندونيسيا. ومع اعترافنا بأن اللغة الفارسية كانت لغة الخاصة فى فنون الشعر التى أنتجتها العصور المتأخرة فيما بين مدينة استانبول والهند. فان ذلك لم يمنع أن يكون هنالك فى كل من تلك البقاع آداب وأشعار بلغات شعوبها المحلية صارت تستحوذ اليوم على مشاعرنا أكثر مما كانت تستهويها تلك القصائد المنظومة بالفارسية فى العصور الوسطى بالهند أو فى أفغانستان

ويعد أدب الباتانيين من بين تلك الآداب التى لا زالت مجهولة نسبيا فى الغرب. وعلى ما نعتقد أيضا فى البلاد الاسلامية المجاورة لمصدرها وتمتد البشتو، لغة الباتانيين عبر المنطقة الواقعة بين منتصف أفغانستان وشرقها من جهة والحدود الشمالية الغربية للباكستان من جهة أخرى حتى قرب «روال بندى» فى الشرق وتوجد عدة لهجات لهذه اللغة التى يتحدثها أهلها منذ قرون عديدة فى هذه المنطقة وإنها لاحدى اللغات الايرانية المعقدة التى تستحلب اهتمام عالم اللغات. وهى مع ذلك غنية بالروح الشعرية ويعد الـ«لندى» من أهم قوالب النظم فيها، وهو عبارة عن مقطع قصيدة يتألف من بيتين أولهما يتكون من تسع مقاطع هجائية والثانى من ثلاث عشر. ويمكن ارتجال كافة المشاعر رقيقة أو عدوانية عنيفة فى أبيات الـ«لندى» كما يرتجل البدو الرحل حوارا شعريا بعد أن يحطوا رحالهم ويستجمون من عناء السمر. وغالبا ما يكون الحديث المعبر عنه فى أشعار الـ«لندى» على لسان فتاة كما يكون الحب خلاصة فحواه، حتى أنه يذكرنا فى بعض الأحيان لعباراته القصيرة الأخاذة بأشعار الـ«هايكو» اليابانية.

البادى أنه كان يوجد فى الماضى نوع بسيط من الشعر الباشتو عرفته العصور المبكرة، وهذا هو ما يؤكده الوطنيون الباتانيون على أية حال، غير أن الشاعر الوحيد الذى ارتفع إلى مستوى عالمى من بين سائر شعراء الباشتو هو خوشحال خان ختك. أمير شعراء هذه اللغة فى القرن السابع عشر. فقد بلغ الأدب الباشتو ذروته على يد هذا الشاعر حتى لأحقق من جاء بعده من شعراء ومقلدين فى أن يرتقوا مدارج الابداع حتى يصلوا ما بلغته قصائده من قوة العبارة وجمال الروح. ذلك أن خوشحال كان إنسانا فى كل ما دون من أشعار، كان إنسانا لا يعرف السكينة، دائب البحث والقتال والحب، ورب عائلة. أو هو كما عرفه مترجماه الانجليزيان أولاف كارو Olof Caroe وإيفلين هويل Evelyn Howell

«إنا إن لم نره كيميائيا خرافيا يحول المعادن إلى ذهب. وعازف ربابة. ورحل دولة، وغير ذلك الكثير فى بحر ما لا يزيد عن شهر واحد، فانما نجده على الأقل فى مراحل متتابعة رجل بلاط، ووطنى كبير الحب لوطنه. ومحارب. ومتآمر، ومؤيد للثأر بلا رحمة. وداع إلى الغفران. وحسى وصوفى، ومسلم تقى ودواقة خمر. وفيلسوف ورحل فعل مع عديد من الاهتمامات الإضافية المغايرة كهاو لتنظيم البساتين وفلاحتها. وبازدار. وشاعر مزامير.»

من كان ذاك الشاعر الذى دعى بحق أبا شرعيا وأميرا للشعر الباشتو؟

عاشت قبيلة «حتك» التى ينتمى إليها الشاعر فى منطقة «يوهات» ، غربى باكستان. ولا زال الجزء الأكبر منها يقطن نفس الناحية حتى الآن. وإن كان قد نزح قسم من القبيلة عام ١٥٠٠ م نحو الشمال واستقر فى «لاشيره» و«آتوك»، أى جهة الشرق من «بشاور». وهناك اصطدمت بقبيلة «يوسفراى» التى كانت تمتلك معظم تلك المنطقة.

وكان الحاكم المغولى «أكبر» قد كلف «آكوراى»، جد الشاعر خوشحال، بمراقبة الطريق البرى الكبير الموصل بين كابل و«آكرا» Agra وقد قتل «آكوراى» وولده وحفيده فى المعارك التى قام بها إلى جانب المغول ضد «يوسفزاى»، مما دعى خوشحال إلى التغنى بمآثر وبطولة أجداده، والفخر بما تحلوا به من كرم وشجاعة. ولقد ولد خوشحال فى ١٦١٣، وما لبث أباه أن سقط فى أحد المعارك مع «يوسفراى» فى ١٦٤١، وإذ بالقبيلة تجمع على تنصيب خوشحال. وإن لم يزل شابا آنذاك، رئيسا لها.

وهكذا فقد حارب خوشحال بشجاعة وإقدام وإخلاص وأمانة إلى جوار المغول. وكان يحب منهم شاه جهان الذى كثيرا ما رافقه فى ربوع الباتانيين حتى إذا ما بدأ الخلاف يدب عام ١٦٥٨ على الخلافة فى أسرة المغول الحاكمة تغيرت الحال فقد آزر خوشحال «أورنك زيب» فى اللحظات الحاسمة، بينما أيدت قبيلة «يوسفراى» «دارا شكوه» باعتباره الوريث الشرعى لكرسى العرش إلا أن الحاكم «محابت خان» قد قرر فى عام ١٦٦١ أن يقف إلى جانب «يوسفزاى»، وأن يبطل ضريبة عبور نهر «الاندوس» التى كانت تتقاضاها حتى ذلك الحين عائلة خوشحال. وبعد عديد من الاحتكاكات اعتقل الشاعر خوشحال فى ١٦٦٤، واقتيد فى أغلاله إلى القرب من جايبور، فى منتصف الهند، حيث أودع هناك السجن عامين من الزمان. وقد وصف متاعب الرحلة وتجارب السجن شعرا، حتى أن من يطالع قصيدته الطويلة «تركيب بند» لتبين فيها إلى جوار قوة الملاحظة سيطرة بارعة على القوالب الشعرية. وبعد أن أطلق سراحه من الاعتقال حددت إقامته فى داره ، «دلهى». ومند ذلك الوقت انتابه كره عميق للحاكم «أورنك زيب». وراح يقرض الشعر فى هجائه فهو يتهمه فى أكثر من عشرين قصيدة بالطغيان والنفاق، لاسيما وأنه اعتقل أباه الذى ولده ورباه، وقتل أخاه «دارا شكوه». وكل ذلك من تحت ستار التمسك بتعاليم الاسلام. ولعل أشهر قصيدة دونها خوشحال تلك التى يسأل الله فى نهايتها. «إياك يا ربى أن تعفو عن أورنك زيب فى يوم الدين!».

وأخيرا أطلق سراح شيخ القبيلة فى عام ١٦٦٨، وقد امتلأت الأعوام العشرين التى عاشها بعد ذلك. حتى توفى فى ١٦٨٩، بمعارك لم ينفض غبارها بين القبائل، وكان أمر ما رآه أن ينقلب عليه بعض من بنيه الستة والخمسين فيقبلوا رشوة الحاكم لينضموا إلى صفوف أعداء والدهم. كل هذا مصور بالتفصيل فى قصائد خوشحال. حتى إذا ما لاقته المنية وهو فى المنطقة التابعة لقبيلة صديقة تدعى «آفريدى پاتان» تم دفن رفاته فى «سراى»، تلك البقعة التى طالما أحبها واستراحت نفسه إليها فيما بين نهرى الاندوس وكابل ويقال أن آخر ما نطق به كان: «لا تدعوا لحدى يدنسه الغبار الصاعد من حوافر خيول المغول.» وهكذا تكتمت عشيرته على موضع قبره طوال الحكم المغولى

كان خوشحال مقاتلا شجاعا وشاعرا يملك ناصية البيان. وقد تعلم العربية كشأن كل مثقف فى بلاده، حتى أنه استطاع أن يرود ويطعم قصائده التى أنشدها بلغته — الباشتو— بألفاظ وعبارات عربية فى يسر وسهولة، كما كان يجيد الفارسية حتى لنجد فى طوايا رباعياته المائة والخمسين التى نظمها فى لغة قومه وعشيرته على غرار أصلها الفارسى، كثيرا من الأفكار المقتبسة عن عمر الخيام، بل أن بعضها كان ترجمة حرفية لرباعيات الخيام. وكذلك تأثر خوشحال بكتاب «گلستان» لسعدى الشاعر الشيرازى على نحو جلى واضح. وقد ترجم — فيما بعد — أحد أبناء الشاعر، ويدعى عبد القادر، كتاب «گلستان» إلى الباشتو. بينما انصرف أحد بنيه الآخرين إلى ترجمة كتاب «خسرو وشيرين» لنظامى إلى نفس اللغة. ويقدر عدد أبيات الشعر التى أبدعها خوشحال بأربعمائة ألف، هذا فيما عدا ما خلفه من أعمال نثرية عديدة وإن ما يجتذب القارئ المحدث فى قصائده ما تتحلى به من نضارة مباشرة وروح طبيعية لا تعرف التأنق. بل أنه حتى حين كان يخلو للشاعر أن يراعى قواعد البلاغة العربية والفارسية فقد كانت تبدو فى شعره طبيعية غير مقصودة وقد تغنى بمغامرات جنه مع الحسناوات الآفريديات (نسبة إلى قبيلة آفريدى) فى صراحة وبلا وجل كما راح يتنقل فى رباعياته بين النصائح العملية والأبيات الصوفية وعذوبة الحب وحلاوته، وإن تميزت قصائده عن رباعيات الخيام بطول باع فى الأخلاقيات وميل تعليمى يستهدف نقل حكم الحياة العملية فى صور بسيطة جلية. وكان — بالمثل — أخلاقيا فى نصائحه التى ضمنها كتابه «فصل نامه» —

أى كتاب الفضيلة وقد عالج فيه مبادئ الاسلام فى أبيات واضحة السهولة وله فى الوصف قصائد كتلك التى جمعها فى «سوات نامه» وعرض فيها جمال وروعة منطقة «سوات». أو هو يصف فنون البازدار وميزات البار فى «باز نامه» وقد لعب البازات فى عامة شعره دورا لا يستهان به.

ومن العجيب أن هذا الشاعر الذى ما وجد فى تراث أمته إلا قدرا متواضعا من الأشعار جعله يفاخر بكونه مبدع الشعر الباشتو. ما كشف عن طاقته الهائلة فى بساطة الانسان الحق. حتى وإن تغنى فى نفس الوقت بورود وبلابل الشعر الفارسى التقليدى. كان نظم الأشعار عنده كاستنشاق الهواء. لا قيود فيه ولا تعلق بالتقاليد. وإنما تعبير واضح بسيط عما يحب ويكره ويهتم له. «العيون ولدت كى ترى - أليس كذلك؟» هكذا يتساءل فى واحدة من أحلى قصائده التى على سطرين فى موضع آخر. ها يقدمان صورة أبلغ ما تكون عن شخصية الشاعر.

دع التقى يصوم - أما أنا فأملأ القدح
على كل أن يحيا حياته أليس كذلك؟

KHUSCHHAL KHAN KHATTAK (ST. 1689) VIERZEILER

رباعيات خوشحال خان خټك (المتوفى ١٦٨٩)

Wer an den Mond denkt, denkt an dein Gesicht,
Wer Ambra denkt, denkt deiner Locken dicht
Wer eines Rastorts denkt, denkt an dein Haus
Wer „Hölle“ sagt, von deinem Wesen spricht

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Der Löwe blickt stets fest auf seine Beute,
Er fürchtet nicht der andern Tiere Meute
Hat der Schakal jedoch ein Tier geschlagen,
Blickt er beim Fraß stets um sich, weil er scheute

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Der Körper ist wie eine Honigwabe,
Die Jugend ist darin des Honigs Gabe
Doch floß der Honig aus, bleibt Wachs nur übrig
Ist Wachs denn ohne Honig eine Labe?

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Mein Bart und meine Zähne sagen hier
Die Jugend schwand und kommt nicht mehr zu dir
Auf wen ich blicke und mit wem ich lache,
Sagt „Onkel“ oder „Väterchen“ zu mir!

زیرې عاسونه م هدا هدا وائی
ځوانی دې لاړه راته ټلم دا وائی
جه جا ته وګورم با ها نه رخاندم
راته دادا وائی کاکا بابا وائی

Der Falke, der nur Spatzen hält im Fang,
Zeigt eines Bussards, nicht des Falken Hang
Dem Großen soll ein hohes Streben eignen,
Denn jede Tat entspreche seinem Rang

شهباز چه په عصفور عوېږي کا
که دې هم باز دې کار د باشې کا
د لویانو همت بلند لو سه
کار دې په قدر د مرتبې کا

Vom Niederen erwarte Treue nicht,
Sah auch sein Herz des ganzen Lebens Licht.
Spatz wird nicht Falk, noch Krähe Papagei,
Gab Avicenna ihm auch Unterricht

وفا به هېڅري له کمذاته نه مومې
که همه عمر په رڼا د ... روې
هیڅوک نه باز به شي زاغ نه طوطي به شي
په درست ژر که بو علي سوې

Von Kopf bis Fuß welch Gnaden – unten, oben.
Dies schenkt dir Gott, der Eine, hocherhoben
Dank ihm mit jedem deiner Atemzüge,
Bist du nachlässig nicht, wirst du ihn loben

څه نعمتونه دي له سره تر پایه
چه دې موندلي دي له بوي خدایه
په هره ساه یې شکر وکا بره
که غافل نه یې ثنا یې وایه

Vom Arzt wünscht Medizin man voll Begier,
Vom Derwisch wünscht Gebete jeder hier
O Gott, laß keins der beiden mich bedürfen!
Ein jeder wünscht vom andern – ich von Dir!

له طبیبانو عالم دوا غواړي
له درویشانو خلق دعا غواړي
خدایه د هیچا محتاج یې مه کړه
هر څوک د نورو خوشحال له تا غواړي

Wenn die Gelehrten Schwarz auf Weiß erschauen,
Die Derwische im höchsten Kreis erschauen –
Das Wissen der Erkennenden ist anders,
Die durch „Gewißheit" weltenweit erschauen

هم عالمان یې په تور او سپین وینی
هم درویشان یې په علیین وینی
د عارفانو علم څه نور دے
تر عرشه فرشه په خپل یقین وینی

Der Himmel dreht sich immer, liebes Herz,
Verlier den Kopf nicht, treib nicht zu viel Scherz!
Im Kummer hoffe auf die frohen Tage,
In frohen Stunden fürchte dich vorm Schmerz

آسمان پېرېږي لړی هما بسر
مه څړ غافل شه مه ډېر ریسر
په غم کښې طمع د شادمانی کړه
په شادمانئ کښې له غمه وېره

AUS DEM PASCHTO VON ANNEMARIE SCHIMMEL

قة من تاريخ الاستشراق في المانيا:

كارل بروكلمان (١٨٦٨ - ٥٦

بقلم يوهان فوك

لم يكن من طبع بروكلمان أن يثير ضجة كبيرة حول نفسه وأعماله. فعندما احتفلت جامعة هاله عام ١٩٤٨ بعيد ميلاده الثمانين وقد دبت في تهنئتها له جانب أعماله في خدمة الاستشراق. أجاب مندوبا الحاضرين أن مصير جميع الأبحاث العلمية أن تتفوق عليها تقدم المعرفة العلمية وقال إن العادة هي أنه بعد مرور خمسين عاما على وفاة الباحث يصبح كل ما كان صحيحا ثابتا من أبحاثه تراثاً عاماً للبحث العلمي. بينما تذهب أخطاؤه ضحية للنسيان إن مثل هذا الرأي يدلو متواضعا حين ينطق به رجل أغدق عليه بالوافر الكثير من آيات التقدير والإعجاب فقد كان عضو شرف في جمعية المستشرقين الألمانية والجمعية الاسيوية الملكية والجمعية الاسيوية والجمعية الشرقية الامريكية والجمعية اللغوية الامريكية. كما كان عضوا نظامياً في أكاديمية العلوم السكسونية. وعضواً مراسلا لسلسلة من الاكاديميات والجمعيات العلمية. ومنح عام ١٩٥١ الجائزة الوطنية من المرتبة الأولى ومع ذلك فإن رأيه ذاك كان مميزا للموضوعية الصافية الخالية من أي وهم التي كان بروكلمان ينظر بها لأعماله الخاصة ولأعمال غيره أيضاً ولذا فمن الضروري لكي نفهم قوة فاعليته أن ننبه دوماً للعلاقة الداخلية التي كانت تربط عمله الفردي بكل مستوى من مستويات البحث العلمي. وخاصة أنه شهد ثلاثة أجيال بشرية تقريباً وأنه كان منذ الثمانينات شاهداً على الازدهار الكبير الذي مر به الاستشراق

ولد بروكلمان في السابع عشر من سبتمبر من عام ١٨٦٨ لعائلة ميسورة معتبرة من طبقة التجار في مدينة روستوك وقد أعزى ميوله العلمية لأمه. التي كانت امرأة حصيفة الفكر عرفته بكنوز الأدب الألماني وظهرت موهبته للغات بسرعة في المدرسة الثانوية ولاقى تشجيعاً خاصاً من مدرس علم اللغة الألمانية ك بيرغر K. Nerger وأثار بيرغر. الذي كان قد ألف كتاب قواعد لتاريخ لهجة مكلنبورغ أثار حماس بروكلمان الشديد لدراسة الألمانية السفلى. بحيث ظل طيلة حياته يتابع باهتمام شديد مراحل التقدم في هذا الحقل ومع هذا الحب الشديد للوطن كان يتمتع بحب غريب للأقطار البعيدة كانت تغذيه قصص الرحلات الاستكشافية في ارجاء العالم المجهولة بحيث نشأت في نفس الصبي رغبة ملحة في أن يجوب العالم سواء كطبيب بحري أو مترجم أو مبشر وكان هذا هو الدافع الذي حدا به إلى الاستماع إلى درس العبرية الذي كان يعطيه بيرغر. وقد ذكر بافتخار أنه استطاع في امتحان الشهادة الثانوية النهائي أن يترجم مقطعاً غير مشكل من سفر عاموس (العهد القديم) دون أي إعداد سابق وتعرف في المدرسة أيضاً إلى لغة الكتاب المقدس الآرامية وإلى السريانية كذلك وحين التحق بجامعة روستوك بعد عيد الفصح عام ١٨٨٦ قرر أن يدرس اللغات الكلاسيكية والتاريخ إلى جانب الاستشراق وكان مدخله إلى العربية والاثيوبية والقواعد المقارنة للغات السامية على يدي المستشرق فريدرش ڤيلهلم مارتن فيليبي. F. W. M. Philippi. وبدافع من فيليبي ذهب بعد عيد الفصح من عام ١٨٨٧ إلى بريسلاو للدراسة على فرانتز بريتوريوس Franz Praetorius الذي كان عالماً ممتازاً بلغات الحبشة ودرسه زيجموند فرينكل S. Fraenkel لغة التلمود وراح يدرس اللغة التركية التي كان تدريسها لا يزال نادراً في ألمانيا. راح يدرسها لوحده

وحسب نصيحة فيليبي وبريتوريوس مضى بروكلمان في عام ١٨٨٨ إلى ستراسبورغ للدراسة على يدي تيودور نولدكه وإلى جانب ذلك راح يدرس السنسكريتية والأرمنية لدى عالم اللغات الإندو - جرمانية هاينريش هوبشمان Heinrich Hubschmann وجذبته كذلك دراسة الحضارة المصرية القديمة فراح يحضر محاضرات دوميشن Dumichen. الذي كان عالم آثار بالدرجة الأولى

بحيث أهمل علم اللغة. وقد أسف بروكلمان كثيراً لعدم عثوره على استاذ قدير فى هذا الحقل. إذ أن العلاقات القائمة بين اللغات السامية ولغات شرقى وشمالى أفريقيا ظلت تشغله طيلة حياته. واشترك كذلك بتمارين قراءة النقوش التى كان يديرها مدير مكتبة جامعة ستراسبورغ فيما بعد، يوليوس أويتينغ Julius Euting، الذى كان أحسن عارف بتاريخ الكتابة السامية وخبيراً ممتازاً بالنقوش

وفى شتاء عام ١٨٨٩ وضع نولدكه مسابقة كان الواجب فيها دراسة العلاقة بين «الكامل» لابن الاثير و«أخبار الرسل والملوك» للطبرى. واستطاع بروكلمان أن يحل هذه المسألة ونال فى التاسع من ابريل عام ١٨٩٠ درجة الدكتوراة فى الفلسفة. وبعد ذلك بقليل فاز فى امتحان الدولة – وكان قد حضر فى ستراسبورغ كذلك محاضرات عالمى اللغات الكلاسيكية ليو Leo وكايبل Kaibel، وعالم الآثار ا. ميشائيلس A. Michaelis، والمؤرخين ك. ى نويمان K J Neumann وپاول شيفر- بويشورست Paul Scheffer-Boichorst وباومغارتن Baumgarten وكذلك الفيلسوف ڤندلباند Windelband، وبدأ يعمل منذ اول اكتوبر فى المدرسة الثانوية الانجيلية فى ستراسبورغ كمساعد مدرس. والى جانب ذلك واصل دراساته العربية ونشر عام ١٨٩١ بدافع من نولدكه الترجمة الألمانية للجزء الاول من ديوان لبيد التى أتمها انطون هوبر Anton Huber قبل وفاته المبكرة، ثم أصدر الجزء الثانى من الديوان بالمتن والترجمة استناداً إلى العمل التحضيرى الذى كان قد أعده هوبر وهاينرش توربيكه H Thorbecke.

ولم يدم عمله فى المدرسة الانجيلية طويلا. وبما أنه لم يكن يرغب فى العمل فى مدرسة خارج ستراسبورغ، فقد قرر العمل فى التدريس الجامعى. فذهب فى نهاية عام ١٨٩٢ إلى بريسلاو وحصل على درجة الكفاءة للتدريس الجامعى فى ١٨٩٣/١/٢٨ بدراسة تاريخية أدبية عن مؤلف ابن الجوزى التاريخى.

وفى هذه الأثناء كان بروكلمان قد جمع بنشاط كبير مادة لأول مؤلف كبير له وهو المعجم السريانى Lexicon Syriacum. وكان تأليف قاموس للسريانية آنذاك مهمة مطلوبة. فقد كان المعجم السريانى لكاستيلوس Castellus المطبوع عام ١٧٨٨ قد نفد منذ زمن طويل وأصبح قديماً. كما أن معجم المفردات السريانية Thesaurus Syriacus الذى كان فى سبيله إلى الطباعة منذ عام ١٨٦٨ لمؤلفه ر. پين سميث R. Payne Smith. كان يحتوى

المستشرق كارل بروكلمان

اشياء كثيرة لا تهم أغلب المحتاجين له ولا تفيدهم وفى فترة قصيرة جداً لا تتجاوز الثلاثة أعوام استخرج بروكلمان مفردات «بيشتا» و«أفرات» و«افريم» وراح يقرأ نصوصاً كثيرة غيرها ليتمم عمله. وتكسب الشروح والتعليقات هذا المؤلف قيمة خاصة حيث أنها تستند جميعاً إلى جمع من عمل المؤلف الخاص. وظهرت ميوله اللغوية فى بعض الإشارات الخاصة بتاريخ المفردات وتطورها وفوق ذلك فقد أفرد فهرساً لاتينياً سريانياً. وساهم كل ذلك فى تفضيل الكتاب من الناحية العلمية على قاموس J Bruns, Dictionarium Syriaco-Latinum الذى صدر فى الفترة نفسها فى بيروت.

وقبل أن يطبع المعجم السريانى Lexicon Syriacum فى شهر شباط من عام ١٨٩٥ طلب إدوارد زاخاو Eduard Sachau من بروكلمان أن يساهم فى العمل على مؤلف ابن سعد الضخم وأن يسافر إلى لندن واستانبول لدراسة المخطوطات المتعلقة بذلك. وهكذا سافر فى شهر اغسطس عام ١٨٩٥ إلى لندن وانتقل من هناك فى شهر سبتمبر إلى باريس ومرسيليه وأثينا وأزمير ومن ثم إلى

استانبول حيث امضى الشتاء هناك ولم يقم بتمهيد ما كان به فحسب، وإنما نقل نسخة من عيون الاخبار لابن قتيبة وأخذها معه وفي نهاية شباط (فبراير) عام ١٨٩٦ عاد بطريق البر إلى بريسلاو

واهتمت أكاديمية برلين بطباعة مؤلف ابن سعد، وظهر المجلد الثامن الذي استعمل عليه بروكلمان عام ١٩٠٤ أما أمر إصدار نسخة عيون الأخبار فقد كان عليه أن يتعهد به بنفسه ووجد في شخص إ فيلبر I Felber في فايمار ناشراً كان مستعدا للقيام بتكاليف النشر إذا ما ترك له بروكلمان في الوقت نفسه أمر كتاب آخر كان تصريفه يعد بأكثر من مثل هذا المتن العربي الذي ابن منه إلا عدداً قليلا من المكتبات والاختصاصيين وكان هذا هو الدافع الخارجي لتأليف ذلك الكتاب الذي اعتمدت عليه شهرة بروكلمان العالمية وهو تاريخ الادب العربي Geschichte der arabischen Literatur GAL

وكان قد رسم الخطة لتأليف ذلك العمل منذ زمن طويل وكان يعلم أنه كان من المستحيل إزاء المستوى الذي بلغه البحث العلمي آنذاك ان يتمكن المرء من عرض مجرى التطور الداخلي للأدب العربي والمؤلفات العربية، ومع ذلك فقد كان عدد النصوص المطبوعة بمقارنتها بمجموع المؤلفات العربية عموما ضئيل لا يذكر، والأقل من ذلك هو عدد تلك المؤلفات التي جرى تحقيقها ودراستها فعلا وإلى جانب ذلك ظهر بنفسه لجميع المؤلفات المتعاقبة بتاريخ الأفكار التي تفتقر إلى الأساس اللغوي الثابت وهكذا فقد قرر بروكلمان لا غنى عنه لجميع الأبحاث والدراسات المتعلقة بالأدب العربي والمؤلفات العربية أن يقدم عرضاً كاملا لجميع المؤلفات الإسلامية باللغة العربية المتوفرة حتى الآن مع استبعاد المؤلفات الصادرة بأسماء مغفلة والتي لا تحمل تاريخا لتأليفها، مع اثبات جميع المخطوطات والمطبوعات وتبيان أماكنها واعطاء نبذات مختصرة عن سير مؤلفيها وفي عام ١٨٩٧ صدر النصف الأول من المجلد الأول، وفي عام ١٨٩٨ تلاه النصف الثاني، وفي ١٩٠٢ صدر المجلد الثاني وتم المؤلف بذلك

إن ما مكن بروكلمان من القيام بهذا المشروع الهائل وتمهيده حسب خطة مدروسة وفي حدود ما يمكن تحقيقه عملياً هو ذاكرته الممتازة التي كانت تحفظ بأمانة كل ما كان يقرأ وكان يقرأ كثيرا وبسرعة . وبمضاف إلى ذلك قدرته على التنظيم والتنسيق التي كانت تحيل التفاصيل الكثيرة المتجمعة إلى كل معقول. وأخيراً فإن الفضل في ذلك يعود كذلك إلى براعته وموهبته في التعبير عن افكاره بعبارات سلسة دون عناء وفي سيولة بحيث كانت المسودة التي يخطها تصلح في الغالب للطبع مباشرة وبذلك كان يعتمد اثناء تأليفه ذلك العمل الجبار على ذاكرته إلى حد بعيد، وما كان بوسعه أن يعمل بسرعة لو أراد أن يتحقق ويفحص كل دقيقة وكل تفصيل على حدة. بغض النظر عن أن كثيراً من المصادر التي كان يستقي معلوماته منها لم تكن متوفرة دوماً بين يديه. ومن الطبيعي أنه لم يكن بالوسع تجنب الاخطاء والسهو في مثل طريقة العمل هذه على كتاب يزخر بالأسماء والسنوات والأرقام. حيث أن بروكلمان نفسه أدرك ذلك وكان ممتناً لكل تصحيح ولكن أهمية عمله الحقيقية لم تتأثر بهذه النواقص مهما بلغ مدى تشويشها على القارىء. إذ أن تقديم عرض لحقل كان يشبه حتى ذلك الحين أدغالا كثيفة لا يمكن اختراقها لم يكن يتوقف على التفاصيل الصغيرة. وقد أحس بروكلمان باهمال اولئك النقاد الذين أرادوا أن يقيسوا هذا العمل الجبار بنفس المقياس الدقيق الذي تقاس به مقالة علمية ومن الطبيعي أن نصف المجلد الأول الذي تناول الفترات المعروفة جيداً من الأدب والتأليف العربي كان أبعد من أن يكون ملائماً لتوضيح فكرة هذا الكتاب. بحيث أن النقاد الحسني النوايا لم يستطيعوا أن يولوه التقدير الصحيح. ولكن عندما صدر تاريخ الأدب العربي (GAL) بكامله أصبح فوراً أداة لا يستغني عنها لكل مستشرق مهتم بالعربية

وفي ربيع عام ١٩٠٠ استحضر زاخاو Sachau بروكلمان كمدرس للعربية في معهد اللغات الشرقية في برلين. وكان عليه أن يدرس هنا اللهجة المغربية بدلا من آغوست فيشر August Fischer الذي استدعي إلى لايبزغ . واستطاع بروكلمان القيام بدراسات عملية في اللهجة المغربية مع العاصر الطلاب من الرباط وفي صيف العام نفسه أصبح استاذاً خارج الملاك في ايرلانجن على إثر وفاة لودفيغ آبل Ludwig Abel. وقدم له على إثر ذلك أيضاً منصب استاذ خارج الملاك في بريسلاو على إثر انتقال هـ تزيمر H Zimmer إلى لايبزغ . فأختار بريسلاو

وكان بروكلمان يدرك دوماً واجب تيسير نتائج العلوم والابحاث للقراء غير الاختصاصيين بلغة مفهومة وسهلة. وهكذا فقد قدم في المجلد الأول من مؤلفه الجامع. «آداب الشرق ١٩٠١» „Die Literaturen des Ostens“ «تاريخ الادب العربي» Geschichte der arabischen Literatur وذلك بصيغة مختصرة. وقد اعيد طبعها للمرة الثانية

ملحوظة دونها الأستاذ بروكلمان
وأرسل الأستاذ أنطون شبالر (جامعة مونيخ) مشكوراً صورتها الأصلية إلينا مزودة بامضاء بروكلمان المنشور على ص ٨٧

عام ١٩٠٩. وقد أوحى إليه باصدار «تاريخ الآداب المسيحية فى الشرق» „Geschichte der christlichen Literaturen des Orients“ فى المجلد السابع من السلسلة نفسها. وعالج فيه الأدب السريانى والمسيحى العربى. وقد سعى بعد ذلك إلى وصف المجموعة الصغيرة من المخطوطات الشرقية فى مكتبة مدينة بريسلاو فى «فهرس» خاص عام ١٩٠٣ وفعل الشئ نفسه فى الاعوام القادمة بالنسبة لمجموعة المخطوطات الشرقية الاكثر أهمية فى مكتبة هامبورج

وفى ربيع عام ١٩٠٣ استدعى بروكلمان ليحتل مقعد الاستاذية النظامى فى كونيجسبرج Königsberg بعد أن أصبح خالياً بسبب استقالة جوستاف يان G. Jahn وهنا ألف ذلك العمل الذى يعتبر اكثر اعماله أصالة والذى كان أحب أعماله جميعاً إلى نفسه وهو «موجز قواعد اللغات السامية المقارنة» Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. (2 Bde, 1907—13)

وكان قد تعرف على يدى هوبشمان على طرق البحث الخاصة بالوضعية التاريخية اللغوية. التى أصبحت سائدة دون منازع منذ نشوب النزاع بين علماء اللغة الشباب فى حقل اللغات الإندوجرمانية. وقد وجدت هذه النظرية التاريخية اللغوية أن طبيعة اللغة تكمن فى عملية النطق الفردية وفسرت العلاقات القائمة بين اللغات المتقاربة بافتراض أن أصوات اللغة الأصلية قد تطورت ضمن لهجة معينة وخلال عصر لغوى معين حسب قوانين صوتية ثابتة لا شواذ لها. وأن الشواذ الظاهرة للقوانين الصوتية المفترضة يجب أن تفهم على اساس انها تراكيب قياسية تعتمد على التداعى السيكولوجى لمعانى الكلمات وقد طبقت هذه النظرية التاريخية اللغوية فى اللغات السامية بالدرجة الأولى فى بحث اللغات المفردة كل على حدة. بينما كانت الدراسات التى تتناول جميع اللغات أو عدة لغات، كأبحاث پاول دى لاجارد P. de Lagarde وى. بارت J. Barth مثلا، كانت لا تزال تخضع لتصورات فلسفة لغوية رومانتيكية تسعى إلى الاستدلال على المعانى الأصلية لأشكال الكلمة بطرق منطقية شكلية. أما بروكلمان فقد استخدم الطريقة التاريخية اللغوية لأول مرة بشكل منظم فى دراسة جميع اللغات واللهجات السامية، بالقدر الذى كانت معروفة فيه آنذاك. وعرض فى موجزه الخالد مادة زاخرة وشواهد كثيرة عرضت بتنسيق وشرحت شرحاً يعتمد على طريقة علمية منظمة. وتجنب بكثير من الموضوعية أى تخريجات قد تجر إليها عقيدة عدم الشواذ فى القوانين الصوتية ونظرية التطور التى تستند إلى التصورات البيولوجية. ووصف فى عصر كان النزاع فى اللغات الإندوجرمانية على أشده فيه حول ما يدعى بالوطن الأصلى للإندوجرمانيين، وصف محاولة إعادة تركيب لغة أصلية كشبح وهمى لم يعد العلماء والباحثون الحقيقيون يسعون جادين فى البحث عنه إن ما أثار اهتمامه هو بالذات كان مجرد تطور وصيرورة كل من اللغات فى وضعها التاريخى. فكان يرى من الضرورة لهذا السبب فقط أن يستعين بالاصطلاحات القريبة من اللغة المدروسة لغرض المقارنة. لأنه لا يمكن أن تجعل لغة ما مفهومة من خلال عباراتها وحدها فقط ودون الاستعانة بغيرها ولأن قوانين تطور اللغات فى الأزمنة التاريخية ظلت ثابتة لم تتغير. وكان بروكلمان يدرك أن موجزه لا يستطيع أن يعطى جواباً ثابتاً لجميع الأسئلة المطروحة. وصرح إنه لن يسعده شىء اكثر من إصدار طبعة ثانية من هذا الكتاب بعد تنقيحه من أساسه. ولكن

هذا الأمل لم يتحقق. إلا أنه كان يسجل دون كلل جميع ملاحظاته وتصحيحاته في نسخته اليدوية. تلك التصحيحات والملاحظات التي بدت له ضرورية لإصدار طبعة جديدة منقحة. وتشير مقالاته حول المسائل المتنازع عليها في اللغات السامية واشتقاقاته المصرية السامية وتقريظاته للكتب أنه كان مطلعاً على التقدم في علم اللغات وأنه كان يسعى إلى السير خطوة خطوة مع هذا التطور والتقدم ولذا فقد كان يتمتع في دوائر علماء اللغة أيضاً باعتبار كبير. وقد دعي للاشتراك في المؤتمر الخاص بالتسجيل الصوتي والكتابة الصوتية الذي عقد في ابريل عام ١٩٢٥ في كوبنهاجن. كما أنه مثل ألمانيا عدة أعوام في لجنة اللغويين الدولية الدائمة CIPL

وإلى جانب الموجز. فقد ألف بروكلمان في موجز قواعد اللغات السامية المقارنة في Porta linguarum orientalium (Bd. 21) عام ١٩٠٨ كتاباً تعليمياً عالج فيه علم الأصوات وقواعد الصرف واقتطف الشواهد والأمثلة فيه من اللغات الأدبية وفي عام ١٩٠٦ كان قد عرض أهم الحقائق المتعلقة باللغات السامية في كتيب صغير من دار Goschen بصورة واضحة ومفهومة تحت عنوان «علم اللغات السامية» Semitische Sprachwissenschaft وقام ويليام مارسيه William Marçais ومارسيل كوهين Marcel Cohen عام ١٩١٠ بترجمة الكتاب إلى الفرنسية وإعداده ليتلاءم وحاجات الدارسين الفرنسيين الخاصة. كما أن النسخة الألمانية اعيد طبعها مرة ثانية عام ١٩١٦ وفي العشر سنوات الأخيرة من عمره قام بروكلمان بتحضير طبعة جديدة تتلاءم ومستوى البحث العلمي الحاضر. وأراد أن يراعي اللغة الأوغارية بالدرجة الأولى. إلا أن مشروعه هذا لم يتحقق

ولتفهم المسائل التاريخية اللغوية فقد اعتبر بروكلمان اللغة السريانية ذات ملاءمة خاصة بين اللغات السامية الكلاسيكية ولذا فقد عالج في قواعد اللغة السريانية الذي صدر في بادئ الأمر عام ١٨٩٩. عالج قواعد الأصوات بتفصيل خاص ثم كان يعود إليها دوماً اثناء علاجه لقواعد الصرف لإيضاح خصائص التراكيب الصرفية على ضوء التطور التاريخي اللغوي ومن الطبيعي أن عدداً كبيراً من القراء الذين كانوا يتعلمون السريانية لأهمية أدبها بالنسبة لتاريخ الكنيسة فقط كانوا على استعداد للاستغناء عن التفسيرات اللغوية العلمية. إلا أن بروكلمان رفض كلياً فكرة تأليف كتاب للقواعد من وجهات نظر عملية تطبيقية خالصة. ومن الجهة الاخرى فقد كان يحسب منذ البداية حساباً خاصاً لرغبات الدارسين اللاهوتيين حيث جمع في منتخبات القراءة التي تمثل النواة الحقيقية لكتابه والتي اختيرت من الأدب الكلاسيكي فقط لأسباب تاريخية لغوية. لقد جمع نصوصاً تبين تطور الكنيسة السريانية من البداية حتى الانشقاق. وهكذا انتشر الكتاب بسرعة ومر حتى عام ١٩٥١ بخمس طبعات ونقل معارف طريقة البحث التاريخية اللغوية حتى إلى الدوائر البعيدة عن علوم اللغة

واتيحت له فرصة استخدام الطريقة نفسها بالنسبة للغة العربية عندما كلفته هيئة Porta linguarum orientalium إعادة تنقيح كتاب ألبرت سوسين Albert Socin في قواعد اللغة العربية (ابتداء من الطبعة الخامسة عام ١٩٠٤) ومنذ الطبعة السادسة قدم قسما خاصاً حول قواعد الاصوات كان يعود إليه دوماً في القسم الخاص بقواعد الصرف وأزال القطع التي وضعت لترجمتها إلى الألمانية لاعتقاده بأن مثل هذه القطع تلائم قواعد للمحادثة ولكنها لا تناسب وعرضاً للغة الادبية الكلاسيكية. ولهذا السبب نفسه فقد قاوم فكرة تقسيم المادة إلى دروس صغيرة حسب وجهات نظر عملية تطبيقية. وكسب الكتاب بين يديه شيئاً فشيئاً طابع القواعد العلمية. وابتداء من الطبعة الحادية عشرة (١٩٤١) أحد الكتاب يحمل اسمه. وبثلاث عشرة طبعة بلغ الكتاب شهرة وانتشاراً لم يحققهما أي كتاب آخر من هيئة Porta linguarum orientalium ومع أن بروكلمان لم يكتب قواعد صوتية وصرفية للغة العبرية إلا أنه عقد عشرات المرات حلقات دراسية للتمرن على القواعد العلمية للغة العبرية لتعريف طلاب اللاهوت بالدرجة الأولى على طرق بحث اللغات السامية المقارنة التي لم يتوقف عن نشرها قط والتي كان يحزن لإهمالها في الجامعات الألمانية.

وفي صيف عام ١٩٠٩ توفي زيجموند فرينكل Siegmund Fraenkel في بريسلاو. وعاد سلفه بريتوريوس Praetorius. الذي كان قد استدعي إلى هاله عام ١٨٩٣. عاد الآن إلى جامعة بريسلاو وبذلك أصبح المقعد الجامعي في هاله خالياً وقدم لبروكلمان الذي قبله بسرور وخاصة أن مكتبة جمعية المستشرقين الألمانية ستقدم له امكانيات دراسية أفضل وأوسع وفوق ذلك فقد كان قد تزوج عام ١٩٠٩ ولم تكن زوجته قادرة على تحمل مناخ كونجسبرغ وفي هاله أنهى موجزه. الذي ظهر قسمه الثاني الذي يتناول علم الإعراب وتركيب الكلام ما بين ١٩١١ و١٩١٣ وفوق ذلك راح يحصر

الطبعة الثانية من معجمه السرياني إلا أن الحرب العالمية الأولى أعاقت العمل كثيراً. وظلت طبعات النصوص الصادرة في الخارج بعيدة عن متناول يده وبدأت تجد طريقها بعد الحرب تدريجياً إلى المكتبات الألمانية ورغم أن طباعة المعجم بدأت فعلا عام ١٩١٨ وأمكن تقديم القسم الأول عام ١٩٢٣. إلا أن المعجم لم ينته بكامله إلا عام ١٩٢٨. وبمقارنة هذه الطبعة الثانية بالطبعة الأولى فإنها تبدو عملا جديداً تماماً بضعف الحجم وبشروح وتعليقات جديدة وكثيرة وقد وسعت الشواهد المتعلقة بالاشتقاقات التاريخية بحيث يمكن اعتبار المعجم خطوة عملية تمهيدية لقاموس مقارن للغات السامية يمكن أن يصدر في المستقبل

لقد كانت الظروف اكثر ملاءمة لدراسات بروكلمان في حقل اللغة التركية منها في حقل الدراسات السريانية. وخاصة أنه طبع أثناء الحرب العالمية الأولى في استانبول أهم عمل عربي - تركي في حقل علم اللغة وهو كتاب ديوان لغات الترك الذي ألفه محمود بن الحسين الكاشغري بين ١٠٧١ و١٠٧٣ ميلادي. ويحتوي سجل لغات الترك هذا عدداً زاخراً من الأخبار والروايات عن لهجات الشعوب التركية لأواسط آسيا في العصر الوسيط ولكن الكتابة العربية غير الملائمة مطلقاً لتسجيل الأصوات التركية وتعابير التحوير العرب التي استخدمها الكاشغري للغة التركية ذات الطابع المختلف تماماً عن العربية كانا عائقين شديدين أمام أية محاولة للاستفادة من هذا الكنز الثمين لدراسة تاريخ اللغة التركية. ولذا فقد شرح بروكلمان لفائدة وخير علماء التركية الذين لا يلمون الماماً حسناً بالعربية. شرح اول الأمر عرض الكاشغري لتركيب الافعال التركية (في المجلد الثامن عشر من مجلة Keleti Szemle لعام ١٩١٩). ثم حقق ما يحتوي عليه الديوان من بقايا الشعر الشعبي التركستاني القديم وكذلك الحكم الشعبية التركستانية القديمة وكرس لذلك عدداً من الدراسات الأخرى ولكنه بذل مجهوداً خاصاً في كتابة جميع الكلمات التركية الواردة في «الديوان» بالحروف اللاتينية وترجمة شروح الكاشغري العربية إلى اللغة الألمانية. مضيفاً لكل كلمة عدداً من الشواهد والشروح التاريخية اللغوية والاشتقاقية وهكذا نشأ بالتدريج كتابه المرتب حسب الحروف الأبجدية. «المفردات التركية الوسيطة حسب ديوان لغات الترك لمحمود الكاشغري» „Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmūd al-Kāšgarī's Dīwān lugāt at-Turk" ذلك الكتاب الذي طبع عام ١٩٢٨ بمساعدة الاكاديمية المجرية للعلوم كمجلد أول من المكتبة الشرقية المجرية „Bibliotheca Orientalis Hungarica"، وكمواصلة لهذه الأبحاث رسم بروكلمان خطة لكتابة تاريخ اللغات التركية المكتوبة ونفذ من هذه الخطة كتابه: «قواعد اللغة التركية الشرقية للغات الادبية الاسلامية لأواسط آسيا» من عام ١٩٥١ حتى ١٩٥٤.

„Osttürkische Grammatik der islamischen Literatursprachen Mittelasiens" وعالج في هذا الكتاب تاريخ الأصوات وعلم تكوين وتصريف العبارات التي استخدمتها قبائل اواسط آسيا التركية في الأدب منذ دخولها الاسلام في القرن العاشر وحتى فقد استقلالها السياسي

ان الفترة الأولى لنشاط وفعالية بروكلمان في جامعة هاله تمتد من ١٩١٠ حتى ١٩٢٢ وقد احتل ذروة الحياة في تلك الأعوام. وقد حقق لنفسه بابحاثه الفردية الخاصة اسماً لامعاً في الدراسات السريانية والعربية وعلوم اللغات السامية واللغات التركية - وهي حقول كانت مع تقدم التخصص العلمي آخذة بدورها في الاستقلال كل بمفرده كعلم خاص ذي نظام قائم بذاته. وبفضل ثقة زملائه الذين انتخبوه رئيساً للجامعة في يوليو عام ١٩١٨، وقعت على عاتقه مهمة ذات مسئولية كبيرة وهي قيادة مصير الجامعة في فترة انتقالية عسيرة. وفي مايو عام ١٩١٩ حيا اعضاء الجامعة العائدين في ميادين القتال بخطاب طبع بعنوان «اعادة البناء»

وفي هذه الاثناء كان مقعد التدريس الجامعي الذي كان يحتله ادوارد زاخاو لا يزال خالياً منذ انتهاء خدمات الأخير. كما تصادف أن أصبح مقعد التدريس في القسم الشرقي بجامعة بون خالياً عام ١٩٢١ كذلك. وعرض المقعدان على بروكلمان. الذي قرر قبول منصب برلين لأنه كان يرجو أن يجد فيها ظروف عمل أفضل منها في أية جامعة ألمانية أخرى وأن يجد المراجع الاجنبية التي لا يستغنى عنها لأبحاثه ودراساته المقبلة. إلا أن الآمال التي نشأت في نفسه أثناء المفاوضات حول قبول مقعد برلين لم تتحقق فلم يستطع الانتقال إلى برلين واضطر أثناء فترة هبوط النقد الألماني إلى السفر إليها كل اسبوع لبضعة أيام وذلك طيلة فصلين دراسيين. وكان اكثر ما خيب ظنه أن عرف المعهد التي وعد بالحصول عليها قدمت لفرع دراسي آخر. ولكي يتجنب مواقف شاذة أخرى كهذه فقد تخلى بعد عام واحد عن منصب الاستاذية في برلين وعاد كخلف لاستاذه بريتوريوس في جامعة بريسلاو. حيث أمضى على حد تعبيره «سنوات جميلة

من الناحية الإنسانية». إلا أنه ظل يعانى من الافتقار إلى المراجع الاختصاصية. ذلك الافتقار الذى اشتكى منه فى مقدمة تاريخ الادب العربى (GAL). وفى صيف عام ١٩٣٢ انتخب رئيساً للجامعة وفى فترة رئاسته حدثت مظاهرات الطلاب النازيين ضد الاستاذ الحديث التكليف «كسون» مما ادى إلى اغلاق الجامعة لمدة ثلاثة أيام وتمّا أن بروكلمان سعى جاهدا إلى حماية الحرية التعليمية الجامعية. فقد راحت الصحافة النازية تهاجمه بشدة بحيث اضطر أخيرا إلى التخلى عن رئاسة الجامعة فى شهر مارس عندما تسلم النازيون زمام الحكم

وفى خريف عام ١٩٣٥ احيل بروكلمان على التقاعد وانتقل فى ربيع عام ١٩٣٧ إلى هاله ثانيه. لأنه أراد أن يستخدم مكتبة جمعية المستشرقين الألمانية لأبحاثه وخاصة لمواصلة العمل على تاريخ الادب العربى وكان، كعادته، قد جمع فى نسخته الخاصة جميع التصحيحات والتصويبات والتتمات المتعلقة بتاريخ الأدب العربى، التى توصل إليها منذ عام ١٨٩٧ وكان الاحب إلى نفسه والافضل إلى الدارسين لو أنه تمكن من إصدار طبعة ثانية من العمل الصحيح. ولو تم له ذلك لما تمكن من تصحيح بعض الاخطاء والسهو فحسب. بل وكذلك من مراجعة بعض احكامه على المؤلفين العرب. ومن تحسين خطه وتنظيم الكتاب بكامله أيضا. ولو تم ذلك لنشأ كتاب جديد تماماً ولكن تما أن مطالب ورثة الناشر فيلبر جعلت إصدار طبعة ثانيه أمرا مستحيلاً. فقد نشر بروكلمان المادة المجموعة الاضافية فى مجلدين ملحقين صخمين صدرا عامى ١٩٣٧ و١٩٣٨ عن دار بريل فى لايدن وفى الاربعين عاماً التى مضت منذ صدور الكتاب الأصلى كان الادب العربى الحديث قد تطور بشكل هائل. وكان بروكلمان قد اهتم اهتماماً كبيرا به أيضاً وهكذا فقد استطاع عام ١٩٤٢ إصدار ملحق ثالث عالج فيه تاريخ الأدب العربى الحديث من عام ١٨٨٢. وهو عام الاحتلال البريطانى لمصر. حتى الوقت الحاضر وكما فعل فى المؤلف الأصلى والملحقين فقد احتفظ فى الملحق الثالث أيضاً بعرض لسير المؤلفين. ولكن بينما اكتفى هناك بتعداد المؤلفات. قدم هنا معلومات تفصيلية عن محتويات المؤلفات المختلفة. وأشار إلى المثل العليا الأدبية وسجل ملاحظات تتعلق باللغة والاسلوب ولم يتحفظ فى احكامه على الأعمال الخارجة عنها. ولم يخف شيئاً من تعاطفه مع الاتجاهات السياسية لشعوب الشرق الأدنى ضد الاستعمار الأوروبى وضد

الاستبداد المحلى بحيث كان يتمتع باعتبار كبير فى العالم الاسلامى بسبب موقفه هذا. وكان على اتصال دائم بالمراسلة مع عدد كبير من شعراء وكتاب وعلماء الشرق، وقد سر قبل وفاته حين علم بأن القسم الثقافى لجامعة الدول العربية قرر نشر الترجمة العربية لتاريخ الأدب العربى وملحقاته

وللتعرف على الجامعة السياسية الثقافية للأدب العربى الحديث فان بروكلمان لم يهتم بدراسة الاسلام فى الوقت الحاضر بتعمق فحسب. بل وراح يدرس تاريخه بنفس التعمق أيضاً. ويعود اهتمامه بالأبحاث الاسلامية إلى سنوات دراسته فى ستراسبورج فمن عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩١٤ كان يكتب عن أحدث المؤلفات فى التاريخ الاسلامى فى التقارير السنوية لعلوم التاريخ وفى عام ١٩١٠ قدم فى المجلد الثالث لتاريخ العالم الذى أصدره يوليوس فون پفلوك-هارتونج Julius von Pflugk-Harttung عرضاً لتاريخ الإسلام منذ بدايته حتى العصر الحاضر (من الصفحة ١٣١ حتى ٣١٩) والآن وبعد مضى ربع قرن على ذلك عاد إلى هذا العمل القديم من جديد واعاد تنقيحه وأضاف له فصلا عن «النظام الجديد للدول الاسلامية بعد الحرب العالمية الثانية» صور فيه الأحداث حتى بداية عام ١٩٣٩. وبذلك نشأ كتاب تاريخ الشعوب والدول الاسلامية Geschichte der islamischen Völker und Staaten وظهر عام ١٩٣٩ كجزء من المجموعة التى أصدرتها دار نشر ر أولدنبورغ عن تاريخ الدول. ونظراً لاتساع إطار التاريخ الإسلامى الهائل الذى امتد عبر ثلاثة عشر قرناً وانتشر فوق ثلاث قارات فقد كان العمل ينطوى على جرأة كبيرة وخاصة أن المصادر لم تكن معروفة بعد بالنسبة لحقول كثيرة فيه. فضلا عن معالجتها واستخدامها بطريقة نقدية علمية. وكان سد هذه الثغرات يفوق طاقات مؤلف بمفرده. ومن الجهة الأخرى فقد استطاع جمهور القراء غير المختصين والمهتمين بالسياسة العالمية أن يتوقع حق الحصول من رجل اختصاصى على نظرة عامة تتمشى ومستوى البحث العلمى الحاضر عن التاريخ الاسلامى وكما هو الحال مع بروكلمان دوماً. فقد استغنى هنا أيضاً عن جميع الحقوق فى الاولوية وتمسك فى المسائل المتنازع عليها مستغنياً عن أى بحث للموضوع بأولئك الثقاة الذين اعتبرهم الأفضل فى رأيه. وأبرز من بينهم ى ڤلهاوزن J Wellhausen ول. كيتانى L Caetani بالنسبة لتاريخ العرب وف بارتولد W Barthold وف. مينورسكى V Minorsky لتاريخ آسيا الوسطى

و ب. ڤيتك P. Wittek لتاريخ الدولة العثمانية. وبأصالة وحذق مألوفين استطاع أن يمد أمام القارئ خصماً كبيراً من الحقائق التاريخية مسقة بشكل قابل للاستيعاب. كما راعى فى ذلك الحضارة والحياة الفكرية، وتخلى عن كل التفاصيل التى لا داعى لها وأفسح مجالا كافياً للتطورات التى حدثت منذ عام ١٨٠٠ وجاء الكتاب ليلبى حاجة ملحة واعيد طبعه ثانية عام ١٩٤٣. وهناك ترجمة انجليزية تمت خلال الحرب العالمية الثانية دون علم بروكلمان وظهرت عام ١٩٤٧ (واضيف إليها عرض للأحداث التى جرت من عام ١٩٣٩ حتى عام ١٩٤٧. اتخذ مؤلفها م پيرلمان M Perlmann فيها موقفاً من القضية الفلسطينية مغايراً لموقف بروكلمان). واعيد طبع هذه الترجمة الانجليزية (دون مراجعة پيرلمان) عام ١٩٤٩ فى لندن. ثم ظهرت فيما بعد ترجمات فرنسية وعربية وتركية وبولونية

وكأستاذ متقاعد فى بريسلاو اضطر بروكلمان عام ١٩٤٥ إلى القيام بمنصب أمين مكتبة جمعية المستشرقين الألمانية بصورة مؤقتة، واهتم منذ ذلك الحين بتصنيف وترتيب الكتب المكدسة. وفى صيف عام ١٩٤٧ أصبح استاذاً فخرياً وحصل فى العام نفسه على مقعد الاستاذية فى اللغات التركية حسب رغبته. وراح يدل طلابه على مبادئ اللغة التركية الحديثة ويقرأ معهم فصولا تاريخية عثمانية قديمة، ويفسر لهم الوثائق التركية ويحاضرهم فى تاريخ الدولة العثمانية. وإلى جانب ذلك فقد كان يلقى محاضرات فى التعريف بالسريانية والاكدية والاثيوبية والقبطية وكان يفسر المصادر السريانية المتعلقة بتاريخ الاسلام، والنصوص العبرية الأرامية، والنقوش السامية الشمالية، ومختارات من رسائل العمارنه، والنصوص الميتولوجية والتاريخية الأكدية. وكان يعقد كذلك حلقات دراسية كثيرة للتمرن على قواعد اللغات السامية المقارنة

وكما يظهر هذا العرض فقد أخذ بروكلمان أثناء نشاطه التعليمى — وكان قد ألقى وعقد ما يقارب الخمسمائة محاضرة وحلقة تعليمية — أخذ بنظر الاعتبار رغبات مستمعيه حتى وإن كان الامر يتعلق بحقول قلما عالجها فى مؤلفاته أو لم يعالجها قط وهكذا فقد كان يقيم حلقات دراسية كثيرة لتعليم الاكدية والفارسية الحديثة، واحياناً الفارسية الوسطى والأرمية وكان فى المحاضرات يجيب بكل طيب خاطر على جميع الأسئلة التى كان طلابه يوجهونها له ولم يكن يتقدم فى المحاضرة إلا بعد التأكد من زوال أى غموض أو صعوبة. أما خارج محاضراته فقد كان منغمساً فى أبحاثه وأعماله العلمية، بحيث قلما تجرأ طلابه على توجيه أى سؤال له. وإذا ما حدث وسأله أحد رغم ذلك، فان بروكلمان كان يلقى عليه الجواب فوراً بكل ما يتعلق بالموضوع من تفاصيل وبكل دقة بحيث يمكن أن يرسل جوابه للطبع فوراً أما السبب فى عدم تكوينه مدرسة خاصة به فيكمن فى طبيعة شخصيته كباحث، تلك الشخصية التى جمعت بانسجام فريد من نوعه ذاكرة ممتازة، وقدرة خارقة على التنظيم والتنسيق، وموهبة للفهم السريع، وقدرة على حسن تقدير ابعاد عمل أو بحث معين، بالإضافة إلى ارادة حديدية وطاقة خارقة على العمل والانتاج. وقد عرف مقدراته خير معرفة وكان يستخدمها خير استخدام وكان عمله اليومى منظماً بكل دقة وصرامة. ولكنه كان يترك لنفسه أيضاً ساعات للراحة والاسترخاء. وفى اعوام حياته الأولى كان يسافر كثيراً فى الاجازات وكان يحب البحار ويستمتع بالتجوال.

وفى صيف عام ١٩٥٣ احيل بروكلمان للمرة الثانية على التقاعد، ولكنه واصل نشاطه التعليمى. وفى ليلة عيد الميلاد من عام ١٩٥٤ أصيب بركام لم يستطع أن يتخلص من مضاعفاته فيما بعد وراح يواصل العمل محاطاً برعاية زوجته الثانيه، متابعاً أبحاثه بالقدر الذى كانت تسمح به حالته الصحية وبمساعدة أحد مستمعيه الأخيرين، الدكتور كوراد فون رابناو Dr K von Rabenau استطاع أن يتم كتاب قواعد الصرف العبرى Hebraische Syntax الذى ظهر بعد وفاته. وفى السادس من مايو عام ١٩٥٦ فاضت روحه عائدة إلى خالقها بسلام.

وقد أهدى قواعد الصرف العبرى لقسم اللاهوت فى جامعة هاله شكراً على منحه لقب الدكتوراه الفخرية فى اللاهوت أثناء يوبيل الجامعة لعام ١٩٥٢. وهى العمل الوحيد الذى يحمل إهداء باستثناء اطروحة الدكتوراة التى أهداها إلى والديه.

وفى عصر أصبحت فيه الدراسات الاسلامية وعلوم اللغات الساميه واللغات التركية وعلوم الشرق المسيحى علوماً مستقلة ذات اهداف وطرق بحث قائمة بذاتها مع موجة التخصص العلمى المستمرة التى لا تعرف التوقف، فى هذا العصر الذى أصبح فيه كل من هذه الفروع حقلا واسعاً يكفى لملء حياة عالم بكاملها، استطاع بروكلمان أن يمثل فى شخصه وفى انتاجه وعلى أتم وجه وحدة علم الاستشراق. وقد عنت وفاته نهاية عصر بكامـــله.

ترجمة: محمد على حشيشو

طلائع الكتب

Adolf Grohmann, Arabische Paläographie. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 94 Band, 1 Abhandlung. Hermann Böhlaus Nachf. Graz-Wien-Köln 1967

نادرة تلك الكتب التي أشرنا إليها تمثل الاغتباط الذي نشير به إلى هذا الكتاب الذي ألفه آدولف جروهمان Adolf Grohmann فعطى به نقصا كبيرا في مكتبة الدراسات الاسلامية. خاصة وأن الكتيب الصغير الجميل الذي سبق أن ألفه إرنست كونيل Ernst Kühnel حول «فن الخط الاسلامي» كان ينقصه. وإن اندثر تماما أثناء الحرب العالمية الأخيرة. أن يقدم لنا عرضا لتطور فنون الخط العربي. باعتباره مركز الثقل في الفنون الاسلامية طرا ومن ثم فإن «جروهمان» حين يضع بين يدي قرائه الألمان نتائج أبحاثه التي طالت خمسين عاما حول هذا الموضوع ليعد خير قادر على تقديم مثل هذا العرض.

ويحوي هذا الكتاب، الذي أعلن عن صدوره تباعا في ثلاثة أجزاء، على مقدمة عامة في هذا الجزء الأول منه تتناول صنعة الخط مع تحديد مفاهيمها وعرض طرائقها وبحث أصولها اللازمة لتصنيف وإعداد مثل هذا المرجع الثمين. ويطالعنا في القسم الثاني من هذه المقدمة استعراض مشوق لصنوف الاعداد ومختلف المساهمات التي قدمت في صنعة الخط بالأقطار الاسلامية. بينما يعالج الجزء الثالث من نفس المقدمة تطور البحث عن تاريخ الخط العربي في الغرب مع الاشارة إلى مصادر قديمة نادرة. وقد نشرت صور العلماء الذين كرسوا حياتهم للبحث والتقصي عن هذه الصنعة العربية وذلك بأن تصدرت اللوحات الاثنة والعشرين المزودة بها هذا السفر الكبير

يبحث الفصل الثاني من هذا الكتاب، معتمدا على مراجع عربية وغربية، تلك المواد التي استخدمها المسلمون وسائط يكتبون عليها في عصورهم الأولى كورق البردي، والحرير، والعظام، والجلود من إهاب ورق الجلد، إلى حصرهم على الزجاج والمعادن وكان الكم الثمين من أوراق البردي الذي احتوت عليه مجموعة الدوق «راينر» قد حفز المؤلف على مواصلة بحوثه حول موضوع فن الخط منذ أن وكل إليه عام ١٩١٧ أن يتوفر على بحث وتنسيق وفك طلاسم هذه المجموعة من قراطيس البردي

أما الفصل الثالث فيعالج فيه المؤلف أدوات الكتابة بادئا بقلم القصب وطريقة إعداده ماضيا حتى خمس مقدمته في الحبر، ثم عارضا السكين الذي يبرى به القلم، واللوحة التي يوضع فوقها أثناء البري، والمسطرة، والممسحة، والرمل الناعم الذي يستخدم لتنشيف الكتابة. ومعجون الأوراق مستعينا برسوم توضيحية في أكثر الحالات وقد خصص مقطع معين لعرض الحبر في ذلك الأوان، وكيف كان يصنع من السناج، أو الفضة، أو الذهب، وطرق إعداده.

هكذا تجتمع في هذا المرجع تفاصيل لا حصر لها من مختلف المصادر العربية وغير العربية. لتشكل في نهاية المطاف صورة الأدوات المستخدمة في صنعة الخط العربي كما لم يسبق لها أن صدرت في مثل هذا الاكتمال ولا ذلك الكمال. فكل سطر من هذا الكتاب الجميل الطبع الكبير الحجم يعطينا مزيدا من المعارف والبيانات الجديدة عن فن طالما أحبه المسلمون وكلفوا به كما لم يهتم له شعب آخر وقد زود هذا السفر بذييلات جعلته يجاري آخر تطورات البحث والاستقصاء في هذا المجال. فضلا عن إيراده لأسماء الموضوعات مع ترجمتها العربية. وفهرس لأسماء الأعلام والأماكن. وقائمة بالمخطوطات والمحفورات التي رجع إليها وإنا إذ ننتظر بفارغ الصبر صدور المجلدين القادمين من هذا السفر النفيس الوحيد من نوعه لنود أن نقدم أجمل تهانينا على ما قدمه وسيقدمه لنا المؤلف في هذا العمل الرائع

Hans Heinrich Schaeder, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Herausgegeben mit einem Nachwort von Carsten Colpe. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968

مما يدعو للأسف أن واحدا من أنبغ المستشرقين الألمان كـ«هانس هاينريش شيدر» Hans Heinrich Schaeder لم يضم أطراف أبحاثه التي تعالج حضارة الشرق وتاريخها على نطاق واسع في مجلد أو سلسلة من المجلدات. فهو لم يكن عالما وحسب بكافة لغات الشرقين الأدنى والأوسط وإنما كان متبحرا بالمثل في الشواهد الأدبية للديانات الكبرى. ولم يكف

عن محاولة إدراج تاريخ الشرق الأدنى فى الصورة المحيطة التى لديه عن التاريخ العام. وإنه ليتعذر على من كان له حظ التعرف عليه شخصيا أو الانضمام إلى النخبة المختارة من تلاميذه القلائل أن ينسى ما للرجل من معرفة واسعة تقترن بدقة لغوية فائقة وأسلوب عذب يشد الأنفاس فى المحاضرة والإلقاء.
ويحتوى الكتاب الذى بين أيدينا، الذى أصدره واحد من آخر تلاميذه، على عدة من الدراسات التى تتناول بالدرجة الأولى تاريخ الأديان فى الشرق القديم. وقد كان هانس هاينريش شيدر فى المقام الأول عالما فى الايرانيات. ومن ثم عثر هنا على مساهمة طال انتظار نشرها عن الشكل الأولى للنظام المانوى وتطوراته (محاضرات الأستاذ «شيدر» فى عام ١٩٢٥/٢٤). وتقود دراسات أخرى لنفس العالم حول «برديرانس الايدساوى» (اى «الرهاوى») «عزرا الكاتب» ومذهب الـKantaer إلى بعض الفصول الهامة فى تاريخ الأديان. كما تقدم محاضراته التى افتتح بها نشاطه التدريسى فى رحاب الجامعة، وهى التى ألقاها عام ١٩٣٠ فى لايبزج، عرضا واسعا لـ«فكرة تاريخ الأديان الشرقية». ورغم أن «شيدر» كان على اطلاع بعيد على الاسلام ولغات الأقطار الاسلامية وآدابها إلا أنه لم ينكب على التخصص فى الاسلاميات بصورة خاصة. ومع ذلك فلا بد لكل معنى بسائر ديانات الشرق الأدنى، وخاصة المانيشائية أن يطلع على هذه الدراسات العميقة

Benedikt Reinert, Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients Neue Folge 3, Verlag Walter de Gruyter, Berlin, 1968

لا زالت تنقص دراسات أساسية فيما يتعلق بتاريخ التصوف فى عصوره الأولى وإن المساهمات الرائدة التى قدمها ماسينيون فى هذا الميدان بحاجة لمن يقوم بتوسيعها وتعميقها خطوة خطوة. غير أنه لا مناص من الاضطلاع بعمل إعدادى كبير قبل المضى إلى تأريخ التصوف وهو ما أخذه على عاتقه العالم السويسرى بينيدكت راينرت Benedikt Reinert، تلميذ العلامة فرتس ماير Fritz Meier، حين أراد أن يؤلف هذا الكتاب. فقد أتى «راينرت» بكل ما أمكنه العثور عليه فى النصوص والمخطوطات القديمة عن التوكل وتعريفه، ثم قدم عرضا يكاد أن يكون رياضيا فى تنظيمه لمفهوم التوكل بمختلف جوانبه.
وهو يستهل دراسته بمقدمة يعالج فيها المعنى الأصلى للتوكل ثم العلاقات القائمة بين المعرفة والايمان واليقين والتوكل. ويتطرق المؤلف فى الفصل التالى إلى شرح وتوضيح موضوع أصول التوكل. وهى تنهض على التوحيد، ومشكلة القدر، والفكرة القائلة بأن الله خير عالم بما سيحدث للعبد (حسن الظن)، والاقتناع بأن الله يرعى بنى البشر ويضمن لهم ارزاقهم، ثم الإيمان بأن الله عليم بكل شيء وكلها أمور تؤدى إلى التوكل على الله اتكالا تاما. ومن هنا يصدر موضوع الفصل الثالث فى الكتاب، وهو الذى يتعرض لحالة التوكل، التى يعرفها «راينرت» بقوله أنها «تركيز مستقطب للفكر والاحساس حول الله». ويؤدى التوكل التام على الله إلى زوال الخوف من كل مخلوق. كما يؤدى إلى السكينة والتوازن الباطنى، إذ يتم بذلك التغلب على النفس باعتبارها مصدرا دائما للقلاقل والاضطرابات. ويمكن تعريف موقف المتوكل ازاء الحدث الخارجى على أنه تسليما، أو تفويضا، أو تركا للاختيار والتدبير كما يجوز للتوكل أن يتطور إلى رضى بالقضاء والقدر. وفى القرآن نجد أن الصبر والتوكل على صلة وثيقة بعضهما بالبعض الآخر وتتمثل أقصى حالات التوكل فى العزوف عن الطاقة والقوة الذاتية. — ويترتب على ذلك السؤال عن كيفية ممارسة التوكل (الفصل الخامس من الكتاب): كيف يمكن التوفيق بين التسليم الكامل لله والاعتقاد بوجود أسباب ثانوية؟ وكيف يمكن ممارسة التوكل فى الحياة اليومية بينما لا يجوز للمتوكل الأصيل أن يتسول؟ فى هذا الصدد نجد عديدا من الروايات التى تعج بها المراجع الاسلامية. منها أن المتوكل الورع ينام قرير العين هادئ النفس ولو كان الخطر يحدق به أو التفت حوله الأسود والثعابين. على أنه من المعضلات الشاقة التى اعترضت الصوفيين هى كيفية التوفيق بين التوكل والحث على الصلاة. ويطلب إلى المرء أن يزهد فى متاع الدنيا ويعزف عن طلب بضائعها ابتغاء الآخرة حتى لتنعكس فى بعض الروايات عن أهل التوكل وسوسة الزهاد القدامى. ولا يجوز للمرء أن يجمع ويخزن لأن ذلك يعنى عدم إيمانه بالرعاية الالهية، ويضاف إلى ذلك أن الموت قد يباغته فى أية لحظة فاذا أدراه أنه سيعيش حتى غده (قصر الأمل). ومن خصائص أهل التوكل أن يرحلوا على التجريد دون إعداد لمتطلبات الرحلة من مواد استهلاكية وخلافه. حتى أن ذلك قد أصبح لديهم بمثابة الرياضة خاصة حين يرتادون الصحراء. وهم على غرار ذلك يعزفون عن تناول الدواء فى حالات المرض.
من الطبيعى أن ينصب نقد الاسلام التقليدى والتصوف المعتدل على هذا الزهد فى متاع الدنيا. إذ أخذ هؤلاء على أهل الزهد شذوذ سعيهم وبعده عن الطبيعة حتى يصير التوكل نقيضا للحياة. بينما طلبوا إلى المؤمن الورع أن يسعى فى طريق

التوكل على ألا يمضي به إلى تحقيق أقصى مثله العليا التي تناقض كل التناقض مع ما أوصى به الرسول وجاءت به السنة من وقوف على مطالب الحياة العملية (دين ودنيا) أضف إلى ذلك أنه قد نجمت عن التوكل مشكلة اجتماعية مؤداها هل يجوز لأولئك الذين أخطأوا فهم التوكل أن يتكلوا على سواهم. وألا يعملوا؟
إن هذا الموقف الشاذ يؤدي إلى تشتيت الاحساس الواعي بالمسئولية. على حد قول أهل الشريعة الاسلامية. وهم على حق في ذلك. بل أن أكثر المتصوفين اعتدالا قد هاجموا ذاك التوكل المثالي بشدة وطالبوا بتوكل آخر «غير ذي موضوع».
ويعرض ملحق الكتاب مختلف درجات التوكل مقسمة. شأنها شأن سائر المقامات والأحوال. إلى مراتب ثلاث ويختتم هذا السفر العلمي الشديد التمحيص والتعمق. إذ لم يترك جانبا واحدا من جوانب التوكل إلا وتعرض له. بسجل للأعلام وقائمة بالمراجع إلا أن هناك سؤال لا يتضح من خلال سطور هذا الكتاب. وهو عما إذا كان أهل التصوف قد مضوا على ذاك الخط المستقيم دون أن يحيدوا عنه ولو مرة واحدة أو لم يكونوا آدميين بكل ما في البشر من نقائص؟
ومع ذلك فإنه لمرجع أساسي لن يكون في المستقبل غنى لمهتم بتاريخ التصوف أو تطور الاسلام عن الرجوع إليه

Studia Orientalia in memoriam Caroli Brockelmann Halle, 1968.

الدراسات الشرقية بمناسبة ذكرى كارل بروكلمان هاله (على نهر زاله) ١٩٦٨

أصدرت جامعة هاله التي عمل كارل بروكلمان فيها من عام ١٩١٠ حتى ١٩٢٢ ثم عاد إليها من عام ١٩٤٧ حتى وفاته عام ١٩٥٦. اصدرت عام ١٩٦٨ بمناسبة مرور مائة عام على مولده مؤلفا تذكاريا اشترك في تأليف مقالاته أصدقاء وتلاميذ العالم الكبير ونظرا لاتساع آفاق المجال الذي عمل فيه بروكلمان فاننا نجد مقالات من جميع حقول الدراسات السامية. وسنقتصر على ذكر المقالات المتعلقة بالحضارة العربية. ولكننا نود أيضاً أن نشير إلى بحث مراد كامل حول فن الشعر الأمهري

أما المقالات التي تتناول حقل الدراسات العربية والاسلامية فنعد منها مائير م براقمان Meir M Bravmann. عودة الطفل. موضوع عربي قديم يتناول فيه المؤلف تحليل ڤيرنر كاسكل Werner Caskel. لجزء من قصيدة للأعشى. ويعالج ألبرت ديتريش Albert Dietrich. ما وصل الينا من كتابات ابن أبي الدنيا. مؤلف «الفرج بعد الشدة» وغير ذلك من المؤلفات القيمة. ومن الطريف في ذلك العدد الكبير من النساء اللواتي يظهرن كرواة لأعماله ويعالج ڤولفديترش فيشر Wolfdietrich Fischer «موضع الضاد في النظام الصوتي للغات السامية» ويحلل مانفرد فلايشهامر Manfred Fleischhammer ما تبقى لدينا من كتابين شعريين جاءا في كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني ويساهم بذلك خطوة أخرى في سبيل بحث مصادر هذا المؤلف الجامع الهام ويدرس يوهان فوك Johann Fück شخصية محمد بن سعد العوفي. الذي كثيراً ما كان يعتبر خطأ محمدا بن سعد كاتب الواقدي وهناك بحث هورست غوزيكه Horst Goesecke حول «اسطرلاب معربي من موجودات مكتبة جمعية المستشرقين الألمان في هاله» ويكرس شارل بيلا Charles Pellat مقالة حول نديم عجيب من ندماء بغداد وهو ابو العنبس الصيمري (٨٢٨ ٨٨٨) الذي كان نديماً مقرباً للخليفة المتوكل وكان يعتبر من أهل الفكاهات والمناظرات. وفوق ذلك فقد كان ألف سلسلة من المؤلفات في علم التنجيم. ويبحث ڤولفجانج رويشل Wolfgang Reuschel مقارنة بين عبارتي «وكان الله عليما رحيما» و«إن الله عليم رحيم» وما شابه ذلك من التعابير والتراكيب التي يجب أن يترجم فعل «كان» فيها بصيغة (المضارع) وكتب فريتيوف روندغرين Frithjof Rundgren دراسة في المفردات العربية حث فيها جذور الكلمات التالية عشو. قهرمان. اصطبل. اعمى. حصان. زخرف. صبي. سبي. صالح. أو أم وقدم اوتو شبيس. Otto Spies. مقالة حول كتاب المستحضرات والعقاقير الطبية التركي لمؤلفه اسحق مراد من أواخر القرن الرابع عشر. وعرض عينات من هذا الكتاب الطريف الشيق في لغته ومحتواه. وسيقدم في العدد الآتي من «فكر وفن» ترجمة عربية لمقالة ڤيبكه ڤالتر Wiebke Walther حول أهازيج رقص الاطفال العربية القديمة.

Festschrift Werner Caskel Zum 70. Geburtstag am 5. März 1966 gewidmet von Freunden und Schülern Herausgegeben von Erwin Graf Leiden, E. J. Brill 1968

التف عدد غفير من المهنئين حول «ڤرنر كاسكل». عالم العربية والمستشرق المعروف بجامعة كولونيا. يرجونه بمناسبة الاحتفال السبعين بمولده أحسن الأماني بطول العمر ومزيدا من ازدهار البحث العلمي وقد قدمت له في هذه الذكرى أول نسخة

أخرجتها المطابع من عمله الذى انكب عليه فترة طويلة من حياته العلمية وهو تحقيق جمهرة الأنساب لهشام بن محمد الكلبي. كما أهديت إليه نصوص المساهمات التي ألفت المجلد الذى صدر تحية للمستشرق الكبير فى عيد ميلاده السبعين.
وتتصدر هذا الكتاب كلمة الأستاذ الدكتور إرفين حريف التي ألقاها فى تلك الذكرى الميمونة تعقبها ملاحظات شخصية طريفة للأستاذ كاسكل ألقى بها أضواء كاشفة على تاريخ الاستشراق فى ألمانيا. وتبعا لسعة اهتمامات الأستاذ كاسكل فقد أحاطت موضوعات هذا السفر بميادين عريضة تمتد من حضارات الشرق القديمة حتى مشاكل العصر الراهن. وللأستاذ «حريف»، الذى أشرف إصدار هذا الكتاب، مساهمة نقدية تحت عنوان «حول التقاء المسيحية بالاسلام». وهنا أيضا دراسة حررها أستاذ الاسلاميات الراحل، العالم التركي أحمد آتش، وهى تعالج بالانجليزية عملين من إنجاز المحاسبي. ولمانفريد جوتس Manfred Gotz مقالة يتعرض فيها للآية الأولى حتى الخامسة من السورة الثلاثين وخلفيتها التاريخية.
أما أناماري شيمل فأسهمت بموضوع حول «بعض المتصوفين فى العصور الوسطى المتأخرة بمصر». وقدم «هانس زيجفريد شوستر» Hans Siegfried Schuster دراسة ممتعة حول «تميمة ذات المربعات السحرية». ومن الطريف أن عالمين ألمانيين قد عالجا، كل على حدة، موضوع الكنية فى أسماء الأعلام العربية. وهما «آلبرت ديتريش» Albert Dietrich الذى دون فصلا عن «معجم الكنية لمسلم بن الحجاج»، و«أنطون شبيتالر» Anton Spitaler فى مقالته المعنونة «مساهمات للتعرف على الكنية فى إضفاء الأسماء». وكلا هاتين الدراستين مفيد فى إلقاء الضوء على استخدام الكنية وأشكالها العديدة التى لا زال بعضها رهن البحث لم يخضع تماما للتقنين العلمي. ثم نقابلنا فى هذا المجلد دراسة شيقة للمستشرق الألمانى «رودولف زلهايم» Rudolf Sellheim حول لوحة إيطالية للعذراء يمكن التعرف بوضوح على شهادة لا إله إلا الله مرسومة بالمقلوب داخل إطار الهالة المنيرة المحيطة بالوجه. ويخرج صاحب هذا البحث من تلك الواقعة بتعليلات تاريخية ثاقبة النظر وبتحديد للتيار الثقافى الذى تنتمى إليه تلك اللوحة المعلقة فوق مذبح إحدى الكنائس الأوربية. تأتى بعد ذلك دراستان حول مذهب الشيعة الأولى يعالج فيها «رودى باريت» Rudi Paret تحريم الصور عند أهل الشيعة. والثانية يتعرض فيها العالم الايرانى عبد الجواد فلاطورى لا«لشيعة الاثنى عشرية من وجهة نظر شيعى ومعضلات بحثها علميا»
ولا نفتقد إلى مساهمات تعالج مشاكل الشرق الحديث كتلك التى يعرض فيها إرنست هامرشميت Ernst Hammerschmidt وضع النسطوريين على بحر «أورميا» أما «إيرينه هيلجرس هسه» Irene Hilgers-Hesse فقدمت بحثا عن الألقاب وصيغ المخاطبة فى ولايات الملايو كما وصفها تقرير أحد الرحالة فى عام ١٨٣٨
بعد كل هذا المحتوى القيم نجد طباعة أنيقة ولوحات جميلة تحلى بها هذا الكتاب الجامع والسفر المحيط لشتى مجالات علوم الاستشراق. وهو ما نشكر عليه الأستاذ حريف لما بذله من جهد فى إصداره على هذه الصورة. وإننا لنتتهز هذه المناسبة لنحيى بدورنا المحتفى به راجين له مواصلة سعيدة لبحوثه البالغة الأهمية حول تتبع السلالات عند العرب القدماء.

Saleh Lamei Mostafa, Kloster und Mausoleum des Farag ibn Barquq in Kairo. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Islamische Reihe, Band 2. Verlag J. J. Augustin, Glückstadt 1968

يظهر مناسبا لألفية القاهرة كتاب يعالج واحدا من أروع وأهم الآثار المعمارية التى خلفها عهد المماليك. وهو ضريح السلطان فرج بن برقوق. الذى كان قد صاحبه ابن خلدون فى رحلة إلى دمشق للتفاوض مع تيمورلنك
يبدأ المؤلف بعرض تاريخ البناية ثم يتطرق إلى معالجة تفاصيلها فى غاية الدقة، مسهبا فى وصف كل جزء على حدة من البناء العام، كضريح ابن برقوق، وضريح الحريم، ومختلف الساحات والأقبية، وشتى الطوابق العليا، والواجهات وما إلى ذلك. وقد تيسر للمؤلف تأريخ مختلف أقسام الضريح بدقة بفضل رجوعه إلى المحفور منها على جدران الضريح ثم شهادات المصادر العربية.
يمضى المؤلف بعد ذلك إلى معالجة العرض من البناء الذى أقيم ليكون «خانقاه» للمتصوفين. ويحتوى على ضريح، وغرف صغيرة للمتصوفة، وردهات، وحجرات للسكنى، وجامع، وقاعات للاجتماعات، وسبيلين، وكتابين، ومخزن للكتب. ويوجد على جهة الشمال منه مصلى يصلى فيه على الأموات قبل دفنهم.
وفى الفصل الذى يلى ذلك يتطرق المؤلف إلى البحث عن الشكل الذى انحدرت عنه صورة الضريح، وكيف تطورت مختلف أقسامه. وأى الأضرحة والمدارس السابقة كانت ذات أشكال مماثلة ثم يعالج على نفس النهج مصادر مختلف

أنواع العقد والأقواس، وأشكال القباب القائمة. واستخدام الزينة والكتابة الزخرفية. علاوة على التذويق بالمرمر. بحيث يقف القارئ بدقة على مكان الضريح من تاريخ الفن. ولم يأل المؤلف جهدا لسرد كافة العبارات المنحوتة على جدار الضريح وتقديم ترجمة ألمانية لها وإن تمنينا في هذا المقام لو روجعت ألقاب المماليك بدقة أكثر من ذلك، لاسيما وأن ألقابهم لم تترجم في جميع الحالات على خير صائب. بالاضافة إلى أن كثيرا من مواضع الترجمة الألمانية بحاجة إلى تحسينات لغوية ومع ذلك فمن المستحيل أن نعثر في هذا الكتاب على قائمة بأسماء كافة الشخصيات التي ورد ذكرها في هذا المرجع. وإن احتوى فهرس هذا السفر، وما ورد فيه من ألقاب وأنساب على عدد كبير من البيانات غير الدقيقة. (وتدل مراجع الكتاب على أن مؤلفه لم يطلع إطلاقا على عدد لا بأس به من الأسفار التاريخية الحضارية التي عالجت عهد المماليك بلغات أوربية ومن المؤكد أن هذا لا يعد جزءا من تخصصه الأصلي) وعلى أية حال فانه ليستحق الشكر الجزيل على ما أورده من فهرس للعبارات الفنية كـ«عقد التخفيف» مثلا وعلى أهم أقسام الكتاب ذلك الذي يقدم اللوحات، وهو بتصاويره التي تبلغ ٢٧٣ وحدة تبين صورة دقيقة لموقع القسم اللغوي مجموعة بنايات فرج بن برقوق وشكلها وتفاصيلها. كما تساعد الصور الفوتوغرافية، والقطاعات الطولية والعرضية، ومناظر الزخارف. على تصور عملية إنشاء الضريح خطوة في إثر خطوة كما يقدم المؤلف مقترحاته في هذا الشأن

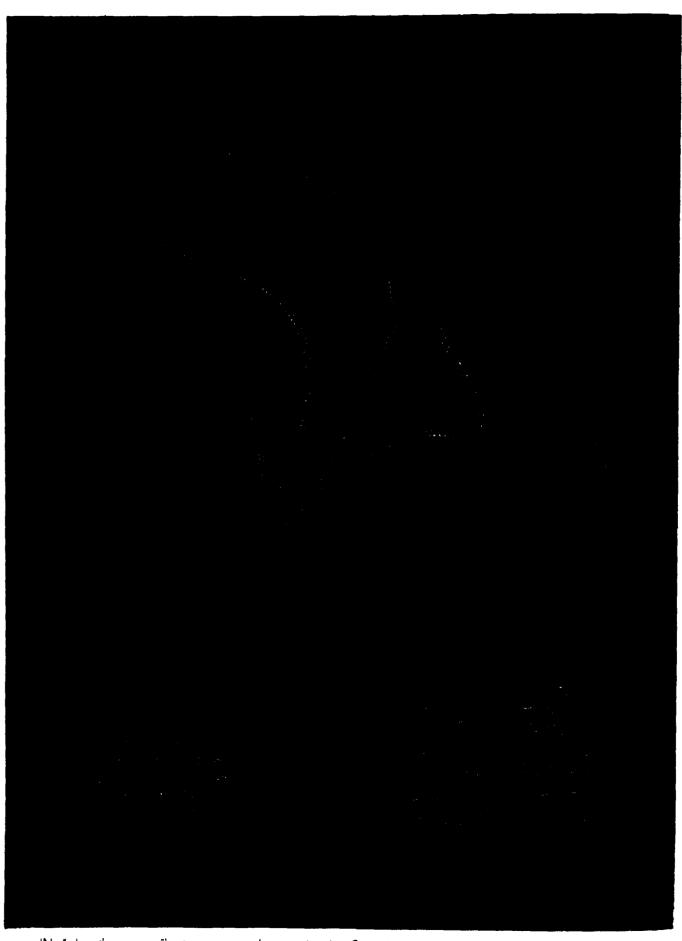
وإن هذا السفر لدليل طيب على التعاون الألماني المصري ويحدونا الأمل في أن يسعدنا المؤلف النشيط بمزيد من الدراسات عن آثار المعمار في مصر الاسلامية. وخاصة في عهد المماليك. وأن يقتفي فيها ما اقتفاه في هذا السفر القيم الذي بين أيدينا من دقة المعالجة وعمق الاستقصاء.
(أنا ماري شيمل)

Kurt Erdmann, Die Kunst zur Zeit der Sasaniden. Mit 102 Abbildungen auf 8[illegible] Tafeln, 8 Grundrissen und einer Karte. Durchgesehene Neuausgabe 1959 Florian Kupferberg Verlag, Mainz 1969

إنه لعمل رائع يستحق كل تقدير وثناء أن تصدر دار نشر «كوبفربرج» Kupferberg طبعة جديدة من هذا الأثر الهام الذي سبق لها أن أصدرته عام ١٩٤٣. خاصة وأن جزءا من الطبعة الأولى قد ضاع في الحرب
لم تتح المنية التي وافت المؤلف مبكرة أن يرى صدور هذه الطبعة ويراجع بروفاتها بنفسه. ومن ثم فقد قام بهذه المهمة وزاد عليها باستكمال موجز العرض التاريخي الأستاذ الدكتور روبرت جوبل (فيينا) ولابد أن نشهد للناشر بأنه قد أولى هذه الطبعة عناية كبرى علما بأنه قد أضاف إليها الأستاذ الدكتور «هاينتس لوشاى» (طهران) بعض الصور الجديدة.
وإن انماء من جديد بهذا العمل الرائد الذي أبدعه إردمان Erdmann قبل وفاته يذكي فينا شعورا بالتقدير والاجلال لهذا العالم الراحل الذي استطاع أن يقدم عرضا ممتازا لتلك الحقبة اللامعة من تاريخ إيران بكل ما فيها من جوانب ازدهار ونشاطات فنية متعددة ولو ألقينا نظرة على عناوين فصول هذا الكتاب لوجدناها كما يلي. فن المعمار. رسوم بارزة على الصخر (وكلاهما من المميزات الخاصة بالفن عند الساسانيين). تزيين الجدار بالملاط وسائل الذهب والفضة. الأوعية البرونزية. الخزف. الزجاج. البللور. الأحجار المشكلة. عملات وأنسجة
ولا يسعنا بعد ذلك إلا أن نقول أنه لا يمكن لمكتبة ثقافية رفيعة أن تستغني عن هذه المساهمة الفريدة في حقل التعريف بفن الساسانيين

Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe. Leben und Legende. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Annemarie Schimmel Jacob Hegner Verlag, Koln, 1968

صدر حديثا عن سلسلة «نصوص الديانات غير المسيحية» التي يشرف على إخراجها لامبرت شنايدر Lambert Schneider، وبيتر باخيم Peter Bachem كتاب «الحلاج. شهيد العشق الالهي حياته وما حيك حولها من روايات شعبية. نصوص مختارة ترجمتها إلى الألمانية وقدمت لها أنا ماري شيمل.»

وكانت أنا ماري شيمل. أستاذة الدراسات الاسلامية سابقا بجامعة بون وحاليا أستاذة كرسي اللغة والأدب الاسلامي في الهند وباكستان بجامعة هارفارد. قد أصدرت كتابا عن نفس دار النشر منذ عهد قريب يحتوي على منتخبات من أعمال الشاعر والفيلسوف والسياسي الباكستاني محمد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨). وذلك تحت عنوان «مزمار فارسي» Persischer Psalter.

وحة تحتوى على كلمات الحكمة على شكل ديك، بقلم الخطاط الايرانى «مشكين قلم» عام ١٣٠٥ﻫ/١٨٨٧م وهى محفوظة فى متحف فوك، جامعة هارفارد،
Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass

وعليه، فلإن كان القارئ الألمانى قد سبق له التعرف على أعمال محمد اقبال أو شطر من أعماله من خلال الترجمة التى قدمتها أنامارى شيمل. فقد ظل خالى الذهن تماما فيما يتعلق بالحسين بن منصور الحلاج حتى أصدرت له المستشرقة هذا الكتاب الذى يحتوى على مختارات مترجمة من أعمال الحلاج وما روى عنه فى الآداب الاسلامية حتى القرن العشرين. وكان أول من قدم الحلاج فى الغرب بأجمعه المستشرق الفرنسى «لوى ماسينيون» Louis Massignon.

والحق أن مستشرقتنا قد هيأت بسفرها الجديد هذا فرصة لغير المتخصصين من قراء الألمانية أن يطلعوا على عالم صوفى شرقى طالما كان قاصرا على أهل الاختصاص ولإن عرف المستشرقون بخفاف خطّهم لعلوم الشرق وتراثه الحضارى. فقد قدمت لنا أنامارى شيمل فى هذا الكتاب مزيجا من دقة العالم وإشراق الفكرة والعبارة فى نفس واحد.

والمؤلف موزع إلى قسمين أولهما يحتوى على بيانات وأخبار تتعلق بالحسين بن منصور الحلاج وترجمة ألمانية لبعض قصائده وأقواله ودعواته ومقتطفات من رواياته ومن «كتاب الطواسين» ثم بعض المقاطع من تفسير القرآن.

أما القسم الثانى من الكتاب فيعرض الدور الذى لعبه الحلاج فى التراث الاسلامى منذ القرن الحادى عشر حتى العشرين. ويختتم هذا الجزء بعد عرض تمهيدى بقصائد من تأليف «أصف حالت چلبى» Asaf Halet Çelebi (الشاعر التركى السريانى ١٩٠٥ - ١٩٥٩) وأدونيس (الشاعر السورى المنشأ. ولد فى أنطاكية عام ١٩٣٠). وبمشهد من مسرحية «مأساة الحلاج» لصلاح عبد الصبور. (ولد بمصر فى ١٩٣١)

وإن هذا القسم الثانى بالذات ليشهد على الأثر الدينى الذى خلفه الحلاج فى الأقطار الاسلامية. ويبرر صدور هذه المختارات باللغة الألمانية

وتتصدر الكتاب مقدمة نقدية للمؤلفة تستعرض فيها شتى التفسيرات التى تعرضت لحياة الحلاج وأعماله. ومن بين المساهمات الألمانية فى هذا المجال تلك التى قدمها يوهان ياكوب رايسكه Johann Jakob Reiske (توفى ١٧٧٤) وفريدريش روكرت Friedrich Rückert ثم يأتى بعد ذلك عرض لسيرة الحلاج كما خلفه ولده حمد. معلقا عليه بقلم كاتبتنا المستشرقة

لإن كان «هانس هاينريش شيدر» Hans Heinrich Schaeder قد عد الحلاج من كبار المتصوفة فقد أبرزت منه أنامارى شيمل جانبية هامة. وهى أنه يعد ممثلا أصيلا للتصوف الاسلامى وطابعه المميز. على العكس مما أتى بعد ذلك من تيارات تشوبها فلسفة وحدة الوجود وقد عالجت المؤلفة بأسلوبها الشيق فى هذا الكتاب أركانا أساسية فى الاسلام كالتوحيد والعشق الإلهى

هكذا تستعرض المؤلفة فى حجم صغير نسبيا (١٨١ صفحة) صورة الحلاج «متصوفا وجدليا» (ص ٣٢). أما النصوص التى أوردتها بالألمانية فقد ترجمتها عن العربية والفارسية والتركية والسندية والأردية والسيرايكية ! ولم تنس المؤلفة أن تورد فى نهاية سفرها النفيس قائمة بالمراجع لمن أراد من الألمان أن يطلع بشئ من التفصيل على مزيد من آثار الحلاج.

Gerhard Nebel, Sokrates. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1969

ربما دهش القارئ لعرض ومناقشة مثل هذا الكتاب فى «فكر وفن». وإنها لعله غير عادية تلك التى تحدو بنا إلى هذه الخطوة

إن المؤلف الذى شغل طيلة حياته بعالم الاغريقيات حتى صار من أشهر مفسرى تلك الحضارة القديمة قد أدخل فى تعليقه على فلسفة سقراط مفهوم العصبية عند ابن خلدون محاولا بذلك أن يشرح حضارة الاغريق على نحو جديد ومن الجدير بالذكر أن المؤلف لا يلجأ إلى ذلك عرضا أو على هامش بحثه وإنما فى فصلين كاملين من الفصول العشرة التى تؤلف سفره وهو يبرر ذلك بقوله «إنى اقترب من موقف سقراط صادرا عن مكان لا يمكن تصور ما هو أبعد ولا أخفى منه. إنى أذكر اسم مؤرخ يكاد أن يكون مجهولا تماما لدينا*). أذكر اسم ابن خلدون..»

إلا أن الكتاب لا يستحق الاطلاع عليه هذا السبب وحده وإنما أيضا لأنه يقدم سقراط كأب قديم للعلم الحديث، وكنمط أولى للانسان المتفلسف الصانع للنظريات

*) يلاحظ أن ابن خلدون ليس معروفا فى الغرب إلا لدى المستشرقين أما عامة المثقفين فتجهل مساهماته الكبرى للأسف.

Alfred Hermann, Rilkes ägyptische Gesichte. Ein Versuch wechselseitiger Erhellung von Dichtung und Altkultur. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

يدلنا العنوان الفرعي لهذا الكتاب أنه يعالج علاقة «ريلكه» بمصر القديمة، وليس بالحضارة الاسلامية وحدها. ومع ذلك للشاعر صلات عدة بمصر المعاصرة.

ومما يستحق الذكر أن «ريلكه» قد عقد صداقة مع سيدة مصرية تدعى نيميت علوى (راجع الرسائل المتبادلة بينهما، كذلك السفر الفرنسي المعنون. "La dernière amitié de Rainer Maria Rilke Avec une étude par Edmonde Jaloux. Avant-propos de Marcel Raval", Paris 1949. Ed. Robert Laffond).

ويدعى البعض أن تسمم دماء ريلكه، الذى أدى إلى وفاته، يرجع إلى وخزة من إبرة إحدى الورود التى قدمها ضمن باقة عند زيارته لـ«نيميت علوى» إلا أنه لا يوجد ما يبرهن على هذا الادعاء! وإن الفكرة التى كانت تساور ريلكه فى أن يموت بسبب إمرأة مرجعها مصر القديمة (راجع مراسلات ريلكه وكاتريبا كيببرج ص ٦١٦ وص ٧٠٥).

Martin Hürlimann, Istanbul. Mit 73 Seiten einfarbigen und 9 Seiten farbigen Bildern. Atlantis Verlag, Zürich, 1969

ليس هو الموضوع الرئيسى الذى يعالجه هذا الكتاب، وفن المعمار هو ميدانه المتخصص. ويستهل هذا السفر بمساهمة تقدمها آيا صوفيا Hagia Sophia، تعقبها دراسات عن آثار العهد البيزنطى. ويعرف القارئ بعمارات العهد التركى فى ضوء حديد عصرى بينما عولجت بنايات المعمار «سنان» فى فصل خاص مما يدعو إلى الاغتباط لما ناله من اهتمام.

ويحتوى هذا المجلد فيما يحتوى على بعض نماذج العمارة الحديثة فى تركيا، كدار الأوبرا التى افتتحت عام ١٩٦٩. إلا أن اهتمام الكتاب قد انصب فى نهاية المطاف على جدار المدينة (استانبول) وقصور القياصرة.

وتشاهد الحياة النابضة فى استانبول مركزة فى صور أسواقها كما يلمس القارئ تمكن المؤلف من موضوعه وارتباطه به عبر سنوات طويلة بمجرد الاطلاع على المقدمة والخريطة التوضيحية الملحقة بها لمعالم المدينة فصلا عن العرض المركز لتاريخ استانبول لآسيا وأنه مطعم بصور لسلاطين مختلف العهود. ووفق المؤلف فى اختيارها عن السفر الشهير الذى أصدره «ديمتري كانتمير» Dimitri Kantemir حول «تاريخ الامبراطورية العثمانية» عام ١٧٤٥. وتستحق فوق ذلك صور المناظر الداخلية فى الجوامع ثناءاً خاصا.

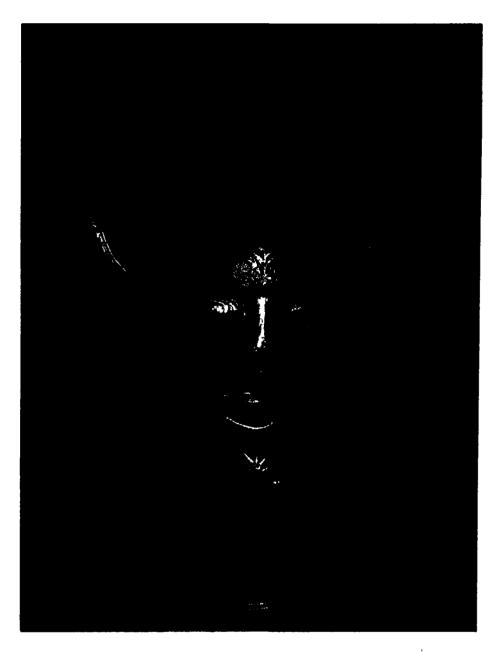
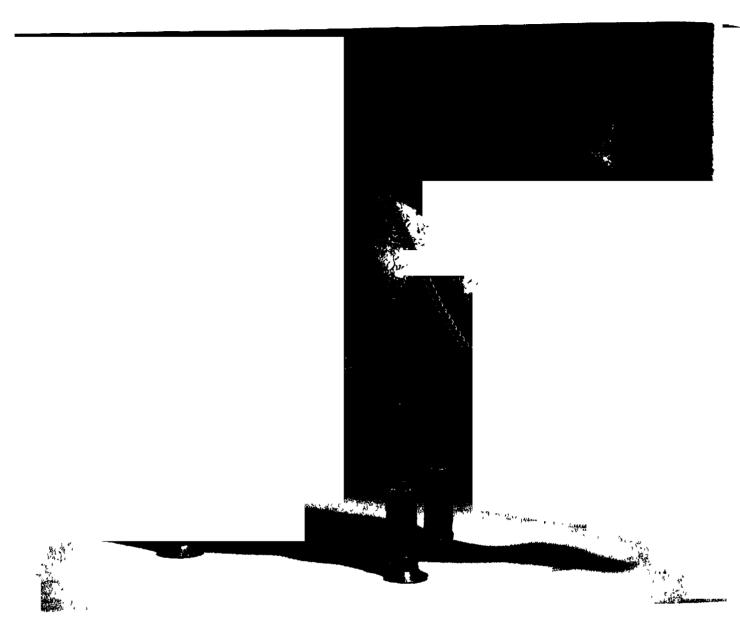
Josef Schramm, Die Westsahara. Geographische Betrachtungen einer mehrrassischen Gesellschaftsordnung der westsaharischen Viehzüchter in der Berührung mit der modernen Industriegesellschaft. Pannonia-Verlag, Freilassing Bayern, 1969

يعرض المؤلف الدكتور يوزيف شرام، أستاذ الجغرافيا فى زالتسبورج الذى عاش أحد عشر عاما فى أفريقيا، دراساته وبحوثه الجغرافية الاجتماعية لمنطقة جنوبى المغرب الأقصى، وجنوبى غرب الجزائر، وغربى أفريقيا التى كانت تخضع حتى عهد قريب لحكم أسبانيا، وموريتانيا وهو يحاول الكشف عن الظروف والملابسات الفيزيائية ـ الجغرافية فى تلك المناطق التى يقسمها حسب وجهات نظر أنثروبولوجية جديدة وتعاونه فى هذا المضمار مجريات التطور الحضارى فى هذه البقاع معينة له مؤشرات البحث.

حلل القسم الثانى من الكتاب بنية المجتمع ونظامه فى الصحراء العربية. فى المقدمة نجد الأحرار، ثم يأتى أنصاف الأحرار، ثم العبيد. وفى آخر الطبقات الاجتماعية يوجد الحقراء الذين تنتمى إليهم جماعة من البيض فى غاية البداوة تعيش على صيد «النمادى»؟ Nemadi(*)

يقتصر القسم الثالث من الكتاب على معالجة التغير الاجتماعى فى تلك البقاع. وهو يعتمد هنا على الأسباب الدينية، والسياسية والقانونية، والحضارية التى أسهمت فى هذا التغيير. ويقصد هنا بالجانب الحضارى التقدم التكنولوجى أيضا.

ثم يتعرض الجزء الرابع من هذا السفر لاتجاهات التطور فى هذه المناطق، خاصة لدى الفئات القيادية فيها

وقد وردت فى نهاية هذه الدراسة الغنية بالمواد والبيانات ببليوغرافيا منتخبة وتسع خرائط تخطيطية من بينها واحدة تختص بالتقسيم السياسى للصحراء العربية، بالاضافة إلى عدد كبير من الجداول التوضيحية.

رأس [illegible] إيران، القرن التاسع عشر.
متحف Staatliches Museum für Völkerkunde München ميونيخ.

جمل مصنوع من البرونز، منقوش عليه أشخاص وأزهار موطنه إيران، القرن الـ
متحف Staatliches Museum für Völkerkunde, München ميونيخ

Peter von Sivers, Khalifat, Königtum und Verfall. Die politische Theorie Ibn Khalduns. Paul List Verlag, München, 1968.

جميل أن يقوم عالم شاب متخصص في علوم الاستشراق والسياسة بتحليل نظرية ابن خلدون السياسية. وقد عالج «سيفرز» Sivers في هذه الدراسة التي تقدم بها لنيل الدكتوراه جوانب جديدة تماما من مفهوم التاريخ عند ابن خلدون، وبخاصة ما اختلف فيه المفكر العربي عن نظريات فلاسفة الاجتماع العربيين ويحقق الباحث مفهوم «الحقب التاريخية والوعي التاريخي» ذاهبا إلى أن وباء الطاعون ومعركة قيروان كانا المصدر الذي تأثر به ابن خلدون في تكوين نظريته عن الحقب التاريخية وإن قراءة الفصل الذي حرره المؤلف تحت عنوان «مقدمة في تدوين التاريخ» يحتاج إلى دربة فلسفية رفيعة ثم هو يتطرق إلى «جدل الاسلام حول ما وراء الطبيعة» وبهذا يطرق من خلال هذا الباب الخلفي مقولة ابن خلدون الجذرية حول «المحافظة على الحياة والشهوات» التي بواسطتها يشكل المجتمع ويدمر «الحياة البسيطة». «الحماس العقائدي وصلة الرحم». «الخلافة وحكم العالم» (في عصر الازدهار الذي أعقب الفتوحات الاسلامية). «التورع والتدهور». وينتهي المؤلف إلى «أن مساهمة ابن خلدون الكبرى تكمن في إجابته على التساؤل عن أسباب نشوء الأزمات الاجتماعية رغم أن الشريعة الاسلامية بشموليتها وعالميتها قد اتخذت على ما يبدو كل أسباب الحيطة لكافة مرافق الحياة .. وذلك بتأسيس نظريته القائلة بتدهور الشهوات وتجددها وبهذا فهو يستطيع أن يحلل الواقع السياسي دون أن يضطر إلى فصله عن الشريعة. ويتنبأ بمفهوم الاتباع بتحقيق النظام ولو على فترات متقطعة » ومع ذلك فلم يقدم ابن خلدون - في رأي سيفرز — على الخطوة الحاسمة في إعلان الدولة «طائفة اجتماعية متكاملة» Communitas perfecta. أو التعرف على تعاون الحكام مع مجلس الاعيان باعتباره من دعائم النظام القائم (آنذاك) أما «مفهوم الخلافة فيظل ملزما ولو بدى ممكن التحقيق في مرة واحدة »

Ursula Binder-Hagelstange, Ägypten. Ein Reiseführer. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1966

تتواضع المؤلفة حين تصف مرشدها السياحي الذي كرسته للتعريف بمصر بأنه «صغير» ذلك أنه بصفحاته التي تفوق السبعمائة لا يعد من حيث الحجم «كبيرا» وحسب. وإنما يفصح مضمونه نضجا وعمقا في معالجة مادة الكتاب.
وإن الفصل الذي خصص فيه لعرض القاهرة الاسلامية ليشهد على مستوى عال من التمحيص والاستيعاب نادر المثيل في مرشد سياحي من هذا القبيل كما أن المؤلفة لا تقتصر على الأحكام التقليدية فيما يتعلق بحضارة قدماء المصريين، إذ لا تغفل في فصل تمهيدي حث الدور الذي لعبته الآثار الأفريقية في الفن الفرعوني
يمتاز الكتاب إلى جوار كل ذلك بطائفة لا حصر لها من حصيف المشورات وعملي الملحوظات. وإنها لإن دلت على شيء فانما تدل على معرفة بعيدة المدى بمصر مهد الفراعنة لكم صدقت مقدمة الكتاب حين استهلت بلغز يقول: «تكون درة متلألئة في ثلاثة أشهر. وفي ثلاثة أخرى تكون سرة فاحمة. وفي ثلاثة ثالثة حجرا كريما أخضر. وفي ثلاثة رابعة ذهبا لامعا فما هي؟ إنها مصر!»
وإن الرسوم التخطيطية العديدة والصور الفوتوغرافية البالغة مائة وسبعة وخمسين لتلعب دورا كبيرا في استكمال قيمة هذا المرشد السياحي النفيس
وجدير بالذكر أن المشرف على إصدار هذا المرشد السياحي وسواه من سلسلة كتب الارشاد السياحي بدار نشر «فالتر» Walter Verlag هو «يوزيف راست» Josef Rast.

قاعة المطالعة في مكتبة جامعة بون Lesesaal der Universitätsbibliothek Bonn

قاعة المطالعة في مكتبة جامعة ساربروكن Universität des Saarlandes Lesesaal der Bibliothek Saarbrücken

تصاوير Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Bundesbildstelle, Bonn

DER WAHRE REICHTUM

IST GENÜGSAMKEIT DER SEELE,

NICHT DER REICHTUM DER HAND,

UND WAHRE GROSSMUT

GIBT VOR DER FESTGESETZTEN ZEIT.

العدد السادس عشر ١٩٧٠ العام الثامن

يصدرها: البرت تابلا و اناماري شمل

التهرست

يقدم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من شرفهم بمعونته في إعداد هذا العدد
وبدون مساعدتهم كان من المحال ان تخرج هذه المجلة على شكلها الحالي الجميل
ونناشد القراء الكرام ان يساهموا في ارسال معاونتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

ترجمات Dr. Muhammad Ali Hachicho, Koln, Ghanim Hana, Gottingen, Dr. Arnold Hottinger, Madrid; Magdi Youssef, Bonn

Nr. 16 1970

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie

الفهرست

صورتا الغلافين:
ازهار من الصحراء:
زهرة شوك (Carduus spinosissimus)
زهور متفتحة لشجيرة صحراوية اسمها Oschur (Calotropis procera)
تصوير: فالتر ايمبر Walter Imber، لاوفن، سويسرا

دار النشر · Übersee-Verlag, D 2 Hamburg 11, Mönckedamm 5, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقتا مرتين فى السنة – الاشتراك ١٥ مارك ألمانى – النسخة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألمانى؛ ثمن الاشتراك المخفض للطلبة: ٧,٥٠ مارك ألمانى. – تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر
تصنع الكليشيهات فى · Bauersche Klischeeanstalt und Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitgres, Hamburg
الطباعة · Druck J. J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt

ادارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterägeri, Zug, Switzerland

العلم ومستقبل الانسان

بقلم هانس مور

أود أن أبدأ بطرح افتراضات ثلاث

الافتراض الأول الانسانية سوف لا تجد مفرا من التخطيط لمستقبلها الوضع الاجتماعي الذي نعيش فيه قد بدأ بلا تخطيط على وجه التقريب ولم يعد في مقدورنا أن ندع حشود المجتمعات المتزايدة بفعل التكنولوجيا تتمادى في نموها الرهيب دون أدنى تخطيط إن أردنا أن نتجنب الخاطرة بفوضى تعم أنحاء العالم طرا

الافتراض الثانى لا بد على الأول من توافر شرطين إذا ما أردنا أن يكون لنا أثر تخطيطي على متابعة تطور نظام الانسانية فلا بد لنا من معرفة نعتمد عليها حول ذلك النظام الذى يدعى الانسانية وحول تجاهه المتبادل مع العوامل المغايرة على سطح البسيطة. ثم يلزمنا فوق ذلك «اتجاه إنساني» إن أذن لى بهذا التعبير وانى افهم من هذه العبارة موقفا يلمس بالانسان تجاه سواه من البشر والموقف الانساني في حاجة إلى توازن واستقرار وعنصر التوازن والاستقرار هو ما يدعى الأخلاق حتى إذا حاجة إلى أخلاق نطمئن إليها ونعتمد عليها. إلى أخلاق تتمشى والموقف الذى نحن عليه اليوم. حيث تسمح لنا مثلا أن نحي ما استطاعتنا مسلك العنف والعدوان من حياتنا السياسية والاجتماعية ذلك المسلك الذى ورثناه عن المراحل البدائية من تطورنا

الافتراض الثالث أن العلم وحده هو الذى باستطاعته أن يضمن لنا معرفة نطمئن إليها وأخلاقا نلتزم بها ونعتمد عليها

وإنى سأحاول الآن أن أبرهن على صحة إفتراضي الثالث الذى يقول بأهمية العلم لمستقبل الانسان

أهمية العلم لمستقبل الانسان

إن واجب العلم هو وضع نظريات يطمأن إليها ويعتمد عليها. بل ويمكن القول أنها صحيحة. عن أنظمة العالم الواقعي المادى

وتنهض هذه النظريات فى أساسها على «بيانات موضوعية» وهو ما نفهم عنه أنها أسانيد صالحة للاستخدام فى كل وقت وكثيرا ما تدعى هذه الأسانيد «حقائق». بغض النظر عن درجة تعقد العلاقة بين هذه البيانات الموضوعية والأنظمة الواقعية المادية. ولعله من الطيب أن أؤكد هنا أن الواقعية الساذجة التى نتابعها جميعا فى حياتنا اليومية لا تلقى من العلم الحديث إعترافا إلا بقدر ما تلقاه اللاأدرية المتطرفة. أما «الموضوعية» فى العلم فتعنى أكثر من إمكانية استخدام البيانات فى أى وقت وجعلها مستقلة عن الذات المستخدمة لها ولا يعنى العلم سوى هذه البيانات الموضوعية التى يرجع إليها العالم ويستعين بها على وضع وبناء نظريته ولسنا هنا بحاجة إلى معالجة تفصيلية للعمليات المعقدة المتصلة بقيام النظرية العلمية فالذى يحدث مبدئيا هو أن تتفاعل البيانات الموضوعية مع عمليات الاستقراء والقياس على نحو متبادل معقد يؤدى فى النهاية إلى إيجاد نظريات ثابتة تقوم على الأقل بوصف خصائص أنظمة معينة لموضوعات العالم الواقعي المادى وصفا صحيحا. ويتم هذا الوصف على هيئة جمل. و«الجملة» بلغة العلم هى ترتيب متسلسل لمفاهيم ورموز لابد لها أن تتخذ نظاما منطقيا ولا يجوز فى العلم إلا مثل هذه الجمل الصحيحة منطقيا والتى يمكن اختبار صحة محتواها بوساطة البيانات الموضوعية أما الجمل التى لا يمكن أن يستحضر لها بيانات موضوعية. فهى بالنسبة للعلم غير ذات أهمية.

تمثل نظريات العلم التى يمكن الاعتماد عليها بالمعنى الموضح أعلاه أقل ما تمثل حوادث معينة من النظم الفعلية، وبدقة تدعو إلى العجب وإن ما يثير فيها بالذات إعجاب العلماء وغير العلماء على حد سواء هو قدرتها على التنبؤ بالمستقبل وهو ما يعنى أنه عندما يتهيأ لعالم طبيعى أن يقيم نظرية صحيحة بدرجة تزيد أو تقل حول نظام مادى واقعي معين. فإنه يصبح فى استطاعته أن يتنبأ فى دقة بالسلوك المستقبل لهذا النظام تحت ظروف معينة على نحو يتراوح زيادة ونقصانا ومن ثم يمكن القول بأن النظام الفعلى الراهن سيقوم بتقديم البيانات الموضوعية المطلوبة. فمن المعروف - مثلا - أنه يمكن التنبؤ بدقة بموعد بداية خسوف الشمس. كما يمكن التنبؤ إحصائيا بما يمكن أن يحدث إن أنسل فردان من البشر أطفالا وهما تحت وطأة مرض أو أمراض معينة

ب صونبر حديث العهد (Pinus Silvestris)، قطاع في الجذع ميكروسكوب «تسايس» Zeiss، عدسة عكس الضوء ١٦ إعداد يوهانس ليدر Johannes Liec، المعهد الميكروبيولوجي Mikrobiologisches Institut، لودفيجسبورج Ludwigsburg، تصوير. أوتو باور Otto Bauer، أوبركوخن Oberkochen.

غير أنه لا يمكن النظر إلى نظريات العلم التى تصف العالم الواقعى المادى على أنها منتهية وإنما تعدل هذه النظريات وتمحص دوما تحت وطأة ما يستجد من بيانات واستقراءات. وإن هذه «العملية الإدراكية المستمرة» لمن أهم خصائص العلوم الطبيعية ولذلك فالعلوم الطبيعية ترفض كل سلطة مستبدة وكل عقيدة مطلقة كما أن العلم لا يعرف أفكارا مثل «الصحة التى لا تحتمل الشك من أمامها ولا من ورائها» أو مثل «الحقيقة المطلقة» إنما العلم يعرف شيئا واحدا هو البيانات الموضوعية والاستقراء والعمليات الفكرية المنطقية ولا يحكم على صحة أو عدم صحة نظرية من حيث نقائها المنطقى بواسطة سلطات الثقاة أو المؤتمرات. وإنما فقط عن طريق البيانات الموضوعية

لعلكم تبينتم أنى أستخــــدم مفهـــوم «العلـــم» بمعنى الـ «Science» الأنجلوأمريكى. وهو لا يساوى مفهوم «العلم الطبيعى» كما هو متعارف عليه لدى الألمان فالعلم كما يفهم بمعنى الـ «science» هو بالأحرى كافة ضروب الأنشطة الانسانية الفكرية التى لا يجمعها سوى البيانات الموضوعية والمنطق ومن خصائص العلم الهامة أيضا إمكان اختبار نظرياته ومن ثم فالعلم يحتوى على كافة العلوم الطبيعية وعلى الرياضة الاستدلالية القاعدية. فضلا عن عدد كبير من المصنفات العلمية التى يتضح فيها الجهاد نحو الموضوعية وإنى فى هذا الصدد لأذكر نفسى بأنى تعلمت أول ذى بدء منهج البحث العلمى على أيدى أساتذة كبار فى علم اللغات المقارن

تمثل نظريات العلم أنظمة فعلية ويخضع نوع وحدود هذا التمثيل. فضلا عن عمليات تكوين النظريات التى يطبقها علماء الطبيعيات لاختبار فلاسفة على خبرة بالعلم أو علماء على اهتمام بالفلسفة وهكذا صارت «فلسفة العلم» Philosophy of science حرفا هاما من العلوم الطبيعية الحديثة. كما أنها تعنى من يهتم بربط بحوث الطبيعة بسواها من قوى الفكر البشرى. وكلما صار العلم أكثر بأسا فى تطوره. كلما زادت أهمية هذه التأملات بالنسبة للعالم حول بنية بحثه. وحول معنى عمله وواجباته وحقوقه وسط عالم حديث صار يطبع العلم فيه بنية المجتمع

ولم تعد نظرية العلم. ويمكن أن ندعوها كذلك «نظرية النظريات». عقلية البناء ولا شفافة كما هو العلم وقد عبر عن ذلك آينشتين Einstein بقوله «إن أغمض الأشياء فى العالم هو أنه قابل للفهم» وعلى أية حال فنظرية العلم اقل من العلم نفسه عقلانية بمراحل

علوم الفزياء، والبيولوچيا، والأنثروبولوچيا

يتعلق العرض الموجز الذى قدمته حتى الآن بظاهرة «العلم» فى عمومها إلا أنه يتعين علينا أن نسأل أنفسنا بعد ذلك عن طبيعة العلاقة بين علوم الفزياء. والبيولوچيـــا، والأنثروبولوچيا وهو ما يدعونى إلى أن أعرف أول ذى بدء ما أعنيه بهذه المفاهيم الثلاثة — فالفزياء هو علم «الأنظمة غير الحية». والبيولوچيا علم «الأنظمة الحية». أمـا الأنثروبولوچيا فهو علم الانسان كما أنى أستخدم مفهوم العلم بمعنى الـ "science". وعليه فإن ما ينتمى إلى علم الانسان هو ما يصطبغ بطابع علمى يعول عليه فيما يتصل بموضوع هذا العلم ذلك أن كثيرا مما يقال عن الانسان يفتقد إلى الصبغة العلمية.

وإنا لنسأل أنفسنا الآن فى مرحلة أولية إلى أى مدى يمكن التمييز بين الأنظمة الحية والأنظمة غير الحية. أو بعبارة أخرى بين الفزياء والبيولوچيا لأن أحدنا بعين الاعتبار ماتجمع لدى علم الأحياء التجريبى من خبرات لأمكن أن نقول بدرجة عالية من الترجيح. أن استقلال البيولوچيا كعلم قائم بذاته ليس مرجعه إلى أن الأنظمة الحية تحتوى على مكونات ذات صبغة ميتافيزيقية لا تخضع للبحث العلمى. وإنما إلى أن الأنظمة الحية على درجة من التعقيد عالية حيث تستخدم فى البيولوچيا مفاهيم لا تلعب أى دور فى نظريات الفزياء. كالنظرية الكمية مثلا. وعليه فليس فى الامكان على الأقل حتى الآن — أن نستوضح خصائص الأنظمة الحية استيضاحا كاملا بواسطة النظرية الكمية فعلم الأحياء لايزال مضطرا إلى استخدام عدد كبير من المفاهيم التى لا وجود لها فى النظرية الكمية كمفهوم «المثير». أو مفهوم «الوراثة» ولإن كان رفع مستوى الدقة فى البناء النظرى لعلم الأحياء الحديث يسير جنبا إلى جنب مع محو مثل هذه المفاهيم الخاصة بالبيولوچيا. إلا أنى أشك فى جدوى محاولة استقراء نظرية الأنظمة الحية الشديدة التعقيد عن نظرية تدور حول الذرات. إنما يبدو لى أعقل من ذلك أن تعين البيانات مباشرة ثم تستخدم فى بناء النظرية العلمية وليس من سبيل للتدليل على تميز البيولوچيا كعلم مستقل عن علوم الطبيعة إلا الاتيان ببراهين يقدمها «العقل العملى» وليس بالاشارة إلى مكونات ميتافيزيقية للأنظمة الحية

ليس لدى العلم بيانات موضوعية تشير إلى أن الانسان يخرج بصورة أو أخرى على إطار القوانين البيولوچية. وعليه فالقوانين البيولوچية تصدق بصفة عامة على الانسان إلا أننا نسأل أنفسنا الآن فى مرحلة ثانية عما إذا كان

علم الانسان بحاجة إلى قوانين خاصة ومفاهيم نوعية تخرج على مفاهيم الفيزياء والبيولوجيا حتى يتمكن من الإلمام النظرى بنظام الانسان. وإنى أريد أن أجيب على هذا السؤال بالايجاب. أما البرهنة على ذلك فيمكن أن تتم مثلما تم من قبل مواجهة الفيزياء بالبيولوجيا. ونظرا لشدة تعقيد نظام الانسان فإنه يبدو أفضل من الوجهة العملية على الأقل ألا نقصر قيام نظرية الانسان على مفاهيم وقوانين علمى الفيزياء والبيولوجيا.

إلا أن الاستقلال الجزئى لعلم الانسان ومفاهيمه لا يجوز أن يؤدى به إلى الخروج عن طريق العلم. فلابد لعلم الانسان من الموضوعية والمنطق بالمعنى الذى أوجزنا عرضه من قبل وبنفس القدر اللازم لكل من الفيزياء والبيولوجيا. — وإن علم الانسان ليشتق إلى عدد كبير من فروع العلم المتباينة، ومن ثم فالبحث فيه أصعب فى بعض الوجوه منه فى علمى الطبيعة والأحياء. فعلم الانسان يعالج من جهة أعقد أنظمة العالم القائم طرا. إذ يبحث الانسان بسلوكه وتكوينه الاجتماعى البالغ التعقيد. ولهذا فمن الصعب هنا العثور على بيانات موضوعية ونظريات يعول عليها. أضف إلى ذلك أن علم الانسان يجابه فكرا فعلميا يريد بمراحل مماهو عليه فى الفيزياء والبيولوجيا. أو بعبارة أخرى أنه يجابه اعتقادات سابقة على مراحل الفكر العلمى فليس هنالك من بين غير المختصين إلا قلة تعبر عن رأيها تعبيرا يؤخذ على محمل الجد بالنسبة للنظرية الكمية أو لقانون التوالد والتناسل. أما إذا ما تعلق الأمر بالانسان نفسه فنادرا ما نجد مثل هذا العزوف عن التعليق والادلاء بالرأى.

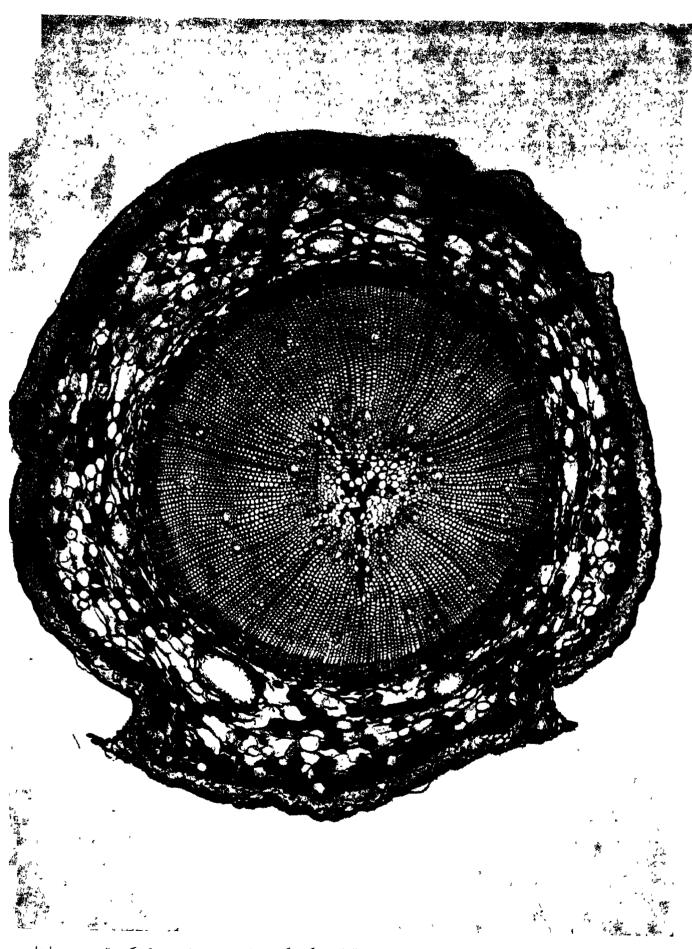
علم الانسان -- إذا — يعانى من حروب التحيزات المسبقة أضعاف ما تعانيه علوم الفزياء والأحياء الحديثة. — فكلنا ملىء بالمشاعر الذاتية والآراء التقليدية التى نتطلع أن نستعين بها على السيطرة على عالمنا وإننا لا نتخلى عن هذه الاعتقادات فى سبيل إحلال معارف موضوعية مكانها إلا بعد تردد كبير. خاصة كلما تعلقت تلك العقائد بالانسان ومن ثم بنا نحن أنفسنا

العلوم الاجتماعية والساسية

إن الفصل الجلى بين العلم وبين التكهن النظرى الخالص لم يصبح مجرد مطلب من مطالب البحث العلمى النظرى فى مجال علم الانسان. وإنما صار بالمثل ضرورة يحتمها وجود الانسان وحياته العملية. وإنى لأود أن أشير سريعا إلى هذه العلاقات. إن علم الانسان يحتوى على عدد كبير من التخصصات التى تمضى من التشريح حتى علوم الاجتماع. وكلها تحاول أن تقيم نظريات «صحيحة» عن الانسان ككائن مفرد. وعن سلوكه وبيئته الاجتماعية. وإن تطبيق هذه النظريات عمليا لصالح الانسان لواجب صار يفرض نفسه اليوم علينا بقدر لا نظير له. ليس فقط بالنسبة لميدان الطب. وإنما كذلك فيما يتصل بعلاقة الانسان ببيئته. وبالعلوم الاجتماعية. ومن ذلك مثلا أنه يعد من الخطر الشديد أن يوجه اليوم بنيان اجتماعى بأساليب السياسة التقليدية وحدها. فهذه الأساليب كثيرا ما لا تعد مناسبة لامكانيات عصرنا الاقتصادية والتكنولوجية. وإن رجل السياسة ليحتاج فى عالمنا الحديث إلى معونة العلم. وإننا لنرجو أن تقدم له العلوم الاجتماعية — بأوسع معانى الـ social science — ما هو بحاجة إليه من عون إن المطلوب هو نظريات «صحيحة» وليس تكهنات بليغة ولا عقائد أيديولوجية. إن أفكارا لامعة لا يثبت صحة مضمونها علميا قد تؤدى إلى خطر كبير. إذ يمكن أن يحملها البعض محمل الجد

أردت مما سلف أن أبين لكم كم أن المعرفة العلمية التى يعتمد عليها لازمة للانسان إذا ما تأهب للتفكير فى مستقبله. إذ أن معظم الناس، فى اعتقادى، يعرفون عن الانسان أفكارا واعتقادات شائعة أكثر مما يعلمون عنه حقائق موضوعية ونظريات علمية يعتمد على صحتها. وعلى مرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى البناء التقليدى لنظامنا التعليمى الذى أبى طيلة زمن طويل أن يعالج الانسان معالجة علمية. أما اليوم فليس أمامنا سوى شئ واحد إننا بحاجة إلى معرفة صحيحة يعول عليها عن نظام الانسان ونظام الانسانية وعن الآثار المتبادلة بين الانسان وبين سائر العوامل على سطح البسيطة. وإلا أدى بنا المطاف إلى أن نفقد السيطرة على تطور العالم الحديث مهما كانت لنا من النيات الصالحات

اهميه المعرفة الموضوعية التى يعول عليها

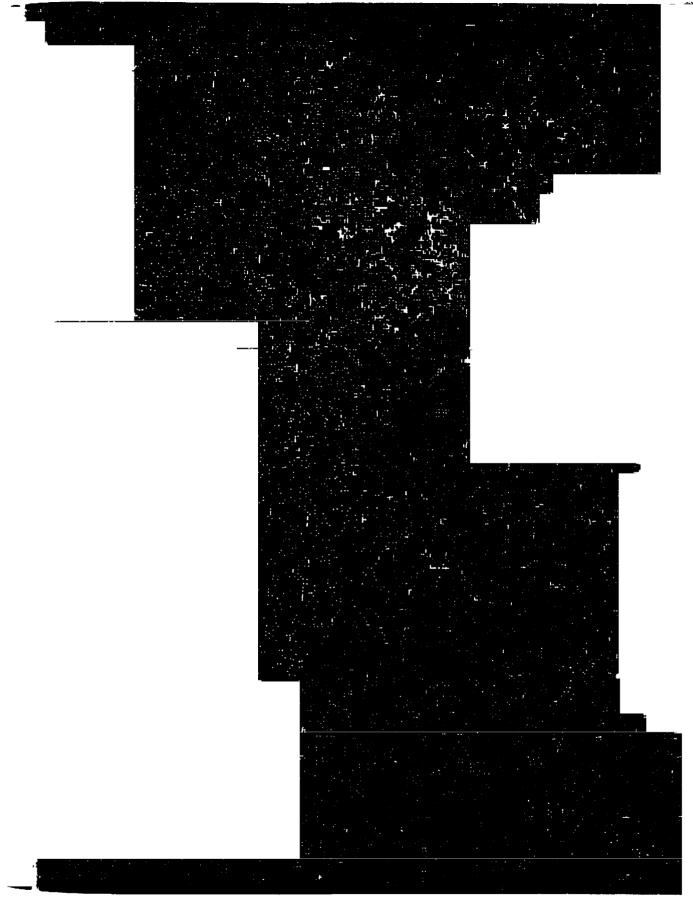
المثال الأول: العلم والتكنولوجيا. إنه لما يبعث على تكدير العالم الباحث أن يلمس فيما يجرى من أحاديث وفيما يقرأ من مطبوع أن العلاقة الرابطة بالعلم والتكنولوجيا لا يخطأ تقديرها من جانب المشتغلين بالسياسة وحسب. وإنما أيضا من كثير من أهل الفكر الذين يلعبون دورا ملحوظا. — وإن الاعتماد على نظرية علمية تفصح عن نفسها — كما بينت من قبل — عن طريق إمكان التنبؤ بالبيانات. ليسمح لنا أن ندخلها فى اعتبارنا أثناء سلوكنا

بت الحنشار (Drypoteris filix mas Aspidium)، قطع في الساق ميكروسكوب «تسيس» Zeiss، عدسة عكس الضوء ١٦ إعداد يو
ليدر Johannes Lieder، المعهد الميكروبيولوجي Mikrobiologisches Institut، لودفيجسبورج Ludwigsburg، تصوير أوتو باور Otto Bauer
أوبركوخن Oberkochen

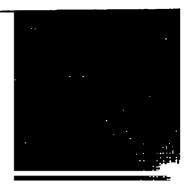
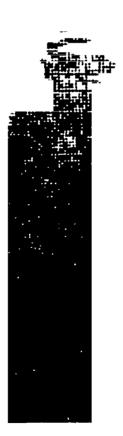
العانى الهادف. إن نظريات العلم التى بين أيدينا تتيح لنا فرصة التحايل على أجزاء هامة من العالم الراهن وهذا التحايل هو ما ندعوه «التكنيك» أو «التكنولوچيا» من الذى يخدمه هذا التحايل؟ إن الاجابة على ذلك تبدو مألوفة معروفة: إنه يخدم الحياة البشرية. فإن التكنولوچيا تقوم على خدمة الوجود البشرى وإلا ما عاد لها معنى! ولا يمكن أن يقاس «التقدم» التكنولوجى بتقدم المعرفة العلمية. ذلك أن لكل من العلم والتكنولوچيا هدف متباين: فالعلم يخدم المعرفة أما الرغبات والأمانى والعقائد فلا تلعب فى العلم دورا باقيا بينما التكنولوچيا من الوجهة المقابلة تخدم الانسان. فواجبها أن تجعل حياته جديرة بالحياة وإن تكنولوچيا لا تخدم الانسان تصبح بلا معنى. أما إذا ما كان الهدف منها أن تلحق به الخطر أو أن تحطمه فانها تصير باطلة.

ومن الممكن أن يساء استخدام التكنولوچيا فطالما أساء الانسان استخدامها منذ آماد بعيدة حتى أنه استطاع قبل عصر العلم أن يحدث فى الطبيعة بما كان لديه من تكنولوچيا بدائية آثارا أدت إلى إلحاق الخطر أو افناء الأساس الذى ينهض عليه وجوده. - فاقتلاع أحراج شاسعة من غابات منطقة البحر الأبيض المتوسط تعد مثلا من الآثار البربرية التى خلفها الانسان فى الطبيعة أثناء ازدهار الحضارات الهيلينية والرومانية القديمة. ولم تعاف بعدها تلك المناطق أبدا مما لحق بها من «إرث الاغريق والرومان». فتحطيم الطبيعة صار نهائيا غير قابل للمحو.

وعلى رجال السياسة والادارة فى ذلك العهد لم يدركوا الترابط فى الوقت المناسب. على أن إفلاطون قد ألمح فى مواضع عديدة من أعماله إلى العلاقة بين انهيار الحضارة الهيلينية والخسارة التى أدت إليها تكنولوچيا تلك الحضارة. وإنى لأود أن أقرأ عليكم بعض الجمل من حوار «كريتياس». إذ كثيرا ما يستشهد بها فى هذا الخصوص. «فى الماضى البعيد. عندما كانت هنالك غابات فوق جبال «آتيكاس». كانت طبقة الأرض الفياضة تستقبل المياه وتحتفظ بها. حتى توزع الكميات التى امتصتها منها رويدا رويدا من الأعالى إلى أن عذى الينابيع. أما الآن فالأرض الخصبة الرخوة قد راحت ولم يعد سوى هيكل الأرض النحيف .. لا يشبه سوى عظام جسد هذه المرض.»

وإن قدرة التكنولوچيا الحديثة على الهدم تفوق ذلك بما لا يسمح بالمقارنة. فهى لا تقوم شأن سابقتها فى العصور القديمة والوسطى على التجربة الحسية. وإنما على قوانين العلم وما سبق للانسان فى تاريخه الطويل أن كان له من السلطان على أنظمة الطبيعة مثلما له اليوم. كما أنه لم يكن من الصعب ضبط هذا السلطان ووضعه تحت الرقابة كما هو الحال فى العصر الراهن. سؤال. من الذى يستطيع القيام بهذه الرقابة؟ والاجابة عليه: العلم. وبخاصة علم الأحياء (البيولوچيا). فمن الواضح أنه لا يوجد مرجع آخر سواه. فالعلم هو الذى يستطيع وحده أن يحكم فيما إذا كان هنالك جدوى «لتقدم» تكنولوچى من عدمه. وعلى التكنوقراطيين. ورجال السياسة. والبيروقراطيين أن يلتزموا بذلك الحكم فيما إذا كانت أخلاقيات العلم تدعمه فلا يصح أن نمضى فى التعامل مع العالم على أساس المبدء الهدام فى نهاية المطاف. مبدء المنفعة المباشرة القصوى. وإنما حليق بنا أن نشيد نظاما يعيش مدة طويلة. - وإن محاولة تسخير التكنولوچيا لرفاهية الانسان تلقى صدا ومقاومة شديدة فالأنانية الفردية وأنانية الجماعات التى تتميز بها الطبيعة البشرية تقف بالدرجة الأولى فى وجه تحقيق ذلك الهدف. وإن المشرع والسياسى فى اختلاف كل منهما مع مصالح هذه الجماعات لابد وأن يستعين بسلطة العلم ومشورته. فبدون معرفة يطمئن إليها ووقوف دقيق على الملابسات الخاصة لا يصح اليوم اتخاذ قرارات تكنولوچية أو تكنولوچية سياسية. على الأقل إذا ما كان هنالك إحساس قائم بالمسئولية. وإن هذا لا ينطبق على تكنيك الأسلحة الحديثة. والذرة. والغازات السامة. والمجارى المائية. وبناء المدن فحسب. وإنما أيضا وبدرجة تزيد على ذلك وتعلو بالنسبة للصناعات البيولوچية فى الزراعة. والطب. والتناسل البشرى. وفى علم الاجتماع.

المثال الثانى: العلم والأيديولوجية. إن المذهبية اليقينية والأيديولوجية هما بمثابة النقيض من العلم. ولذلك فالعداء التقليدى بين كلى الطرفين له مبرراته تعالج الأيديولوچيات عقائد ذاتية أكثر مما تتعلق بمواد موضوعية. وعليه فمن الطبيعى أن تنحاز فى اتجاه عدوانى إحتكارى. وهى لما كانت لا تستطيع التدليل بالاقناع على ما تقول به. فانها لا تجد أمامها سوى أن تجبر الناس على أن يعتقدوا فيما تقول ومن ثم فان الأيديولوجية ترفض الحرية الفكرية المطلقة باعتبارها شرط أساسى من شروط البحث العلمى وإن تخليص العلاقات الانسانية من الأيديولوجيات. كضرورة ملحة من ضرورات العصر. لن يتم إلا بعون العلم. فالبادى أن العلم هو الأساس المشترك الوحيد للاتصال فى مجتمع عصرى يخضع بدرجة أقل أو أكثر لقيم مطلقة لا تقبل النقض أو الشك. فمجمل العلم وقوانينه تصح فى الصين تماما كما تصح فى ألمانيا أو السويد أو أسبانيا.

انفجار جوى، اى فوران من الذرات واجزاء الذرات بعد أن أصابت بها نواة ذرة من خارج جو الأرض

١

تصوير الأستاذ الدكتور إ باحه بجامعة كيل

Prof. Dr. E Bagge, Institut fur reine und angewandte Kernphysik, Kiel

نشكر الأستاذ باحه لتصريحه لنا بنشر هاتين التصويرين من سلسلة تصاويره

وإنه لما يهدد المستقبل ألا يدرك معظم الناس معنى العلم وأهميته بدلا من المضى فى أغلال الأيديولوجيات.

المثال الثالث: العلم والتربية. لقد أتى العلم بما يثبت أن قوانين الوراثة البيولوجية وقوانين تطور الفرد تصدق بالمثل على الانسان. فتطور الانسان يحدده جسديا ونفسيا استعدادات موروثة وحيثيات معينة وبعبارة أدق فإن مجموع الاستعدادات الوراثية التى تحتوى عليها خلية البويضة تحدد سعة معينة للاستجابات التى يتم فى إطارها التطور حسب العوامل البيئية المعدلة ولا يوجد استثناء له سند علمى للقانون القائل بأنه ليس فى مقدور البيئة إلا أن تطور الكائن الحى داخل إطار سعة الاستجابة المحددة وراثيا ومن الممكن أن يكون اتساع الاستجابة عريضا بالنسبة للخصائص النفسية، إلا أن له حدود معينة ويمكن فى أغلب الأحيان تعيينها وإن سعة الاستجابة فى حالات الغباء والذكاء أمر موروث

إن «التربية» هى إدخال مركب سلوكى معين فى إطار سعة استجابية تحددها الوراثة. وتحدث التربية فى صورتها العملية بأن تطبع الأجيال التالية بأشكال سلوكية يعتقد أنها صحيحة. وذلك فى حدود اتساع فى الاستجابة مقرر سلفا وإن العلم ليدعى فى هذا الخصوص أمرين. وله فى ذلك براهين وجيهة أما الأمر الأول فهو أنه منذ بداية التاريخ البشرى، أى منذ ستة آلاف عام، لم يجر تغير أساسى على تزود الانسان بالعوامل الوراثية وعلى هذه العوامل الوراثية قد صارت بفعل الانتقاء السلبى أسوأ مما كانت عليه فى السابق. إلا أنه لم يطرأ عليها حتى الآن تحول جذرى وهذا يعنى من جهة أن تطور الحضارات على مر التاريخ، أو ما يدعى بالنشوء الحضارى، لا يجوز أن يوضع فى علاقة مع تغير الوراثة البيولوجية فالنشوء والارتقاء الحضارى عملية مخالفة تماما للنشوء والارتقاء التناسلى الذى حققه الـ «هومو سابينس» Homo Sapiens (الانسان الأول العاقل) بفضل ما صار له من خصائص وراثية نوعية. إنما الذى حدث فى تاريخ الحضارات هو تعديل فى داخل إطار السعة الاستجابية الوراثية التى تميز بها الـ «هومو سابينس» ولهذا فكافة صور الافصاح الحضارى معرضة للتقلب وقابلة مبدئيا للانتكاس وهى ليست مثبتة بفعل العوامل الوراثية النوعية. بل تعتمد بالأحرى على أن يقوم كل جيل بطبع الجيل الذى يليه بالتربية المناسبة، أو قل «بالتراث». تأتى بعد ذلك النقطة التاريخية الثانية فى هذا الميدان: كلنا يحمل فى المتوسط نفس العوامل الوراثية التى حملها إنسان العصر الحجرى. بينما الذى يميزنا عن أبناء عمومتنا الذين كانوا فى ذلك الزمان هو التربية المتباينة ولما كانت مظاهر السلوك المكتسب لدى الفرد لا تورث بيولوجيا — فالذى يورث هو السعة الاستجابية وحدها — يتعين على كل إنسان أن يبدأ حياته فى المتوسط من نفس نقطة البدء وعليه فلا مفر لنا من أن نضع فى حسابنا أن كافة الاستعدادات الموروثة التى كانت فى صالح نشوء الانسان وارتقائه التناسلى، حينما جابه أجدادنا قسوة الطبيعة فى العصر الجليدى مثلا، لا زالت ماثلة لدينا حتى الآن كالاستعداد الوراثى الذى تقوم عليه نزعتنا إلى العدوان. وأنانيتنا الفردية والجماعية. وكرهنا، وجنوحنا إلى القتل والتمايز ولقد استطاع رجال السياسة ورجال الحرب أن يستغلوا وجود هذه الاستعدادات الموروثة بأسلوب حاذق وبذا يمكننا أن نفسر اندلاع الحرب فى عالمنا الحديث رغم أنها ظاهرة ليس بعدها من بطلان. إذ يترتب علينا أن نعدل مظاهر الحضارة بواسطة عملية تربوية معينة كى تصبح فى مستوى العصر الحجرى وإن يكن بشكل مؤقت جزئى. وإن حدوث ذلك كما نعلم جميعا — بالغ البساطة. كما أنه فى مقدور العلم الحديث أن يفسر عودة الفرد أو ارتداد المجموع إلى عصور البربرية الأولى — إلا أن العلم الحديث يشير بلا انقطاع. خاصة عن طريق أبرز وأهم ممثليه، إلى أنه إن كانت للانسانية رغبة فى مواصلة الحياة. فلا يمكنها أن تسمح لنفسها بمثل تلك الردة وذاك النكوص. فإننا لا نستطيع أن نلغى التطور الحضارى الذى تم، ولو جزئيا، فقد غيرنا سطح الأرض تغييرا مهولا. ولهذا فالحرب أسلوب باطل لم يعد يصلح لهذا العصر. أما الحيثيات العدوانية التى نحملها جميعا فلابد أن نسلبها خطورتها على نهج مغاير

العلم والأخلاق

يردد بين الفينة والأخرى أن تعايش الناس بعضهم مع البعض الآخر إنما ينهض على أسس ومبادئ أخلاقية. وأن عالم العلم عالم بلا قيم. ولقد أكثر أعداء العلم ومناهضوه الأيديولوجيون من استخدام هذه المراءات الأسطورية فهى، حسبما أعتقد، خاطئة

إن أساس البحث العلمى، أو أخلاقيات العلم، لتعد بالأحرى واحدة من أقوى وأفعل المحركات الأخلاقية التى أتت بها الانسانية عبر تطورها الحضارى. وليست هذه القيم الأخلاقية ممتنعة على التغير والتبدل. فقد نشأت ولا شك بالتدريج أثناء عمليات التطور الحضارى.

نابعة فى الأصل من مراحل بدائية. ولا يمكن اعتبار هذه الأخلاقيات كاملة فى يومنا هذا، وإن كانت قد أثبتت ولازالت تثبت فى رأيى قدرة عالية على الفعالية والانتاج. وعلينا أن نتذكر أن العلم سلطة لا تخضع لأحد، ولا يوجد أمامه من سلطات أخرى سوى البيانات الموضوعية والمنطق. أما رغبات الفرد وأشواقه فليس لها أثر باق على نظريات العلم. أمن أجل هذا يكون العلم لا إنسانيا كما يزعم بعض نقاده؟ أم أن ميدان العلم أرض بلا أخلاق؟ أعتقد لا!

إن جماعة العاملين فى حقل العلم تشكل طائفة من الناس لا تعرف للزمان والمكان حدودا. وما يربط هؤلاء الأفراد بعضهم بالبعض الآخر ليس رباط شكلى، أو مادى، أو سياسى، وإنما وحدة اهتمامهم الفكرى والقانون الأخلاقى الذى تثبت أركانه هذه الجماعة هو «الأخلاق العلمية»، وهو عرف ينص على قواعد السلوك التى تشكل أساس كل إنتاج علمى أصيل. وقد وجد فى الواقع مند زمن طويل فى الشرق والغرب على السواء، وفى عصر نيوتن Newton وفى عام ١٩٦٦. ويتضمن هذا العرف الأخلاقى بعض المطالب مثل: الاحترام المتبادل، والموضوعية، وحرية الفكر، والغنى عن التمسك بنظرية لا تقبل الطعن ولا الشك، والأمانة الفكرية المطلقة، وسيادة النشاط الفكرى، ووضوح التعبير. والمطلب الشاق بصورة خاصة هو التحقيق. فلا يسمح بعبارة أو جملة إلا بعد اختبار صحتها. ونذا نجد فى صرامة من الميل الخطير إلى الادلاء بأقوال تلقى على علاتها ولا تخضع للتحقق من صحة مضمونها — وغالبا ما يطبق العرف الأخير على نحو متشدد ليس فيه هوادة. فإن من يقدم بدلا من البيانات الموضوعية أخرى زائفة أو خاطئة، ومن يقيم نظرية لا يمكن التحقق من صحتها، يصبح غير أهل للثقة ويغادر مجال العلم بسرعة تزيد أو تنقص. بل حتى إن احتفظ المذكور بعمله، وليكن كرسى أستاديته، فإنه يفقد احترام وثقة زملائه، ومن ثم الاعتراف الذى يعنيه. وإن الخروج على الأمانة الفكرية يعاقب — حسب التجارب المألوفة — بشدة رادعة. لهذا فالخلق العلمى وحده خليق بأن يضمن إمكان الاعتماد على النظريات العلمية وإن السيادة التى تتمتع بها النظريات العلمية فى ميادين الفكر والواقع إنما ترجع فى نهاية المطاف إلى ذلك العرف الأخلاقى وتحدد هذه النظريات العلمية صورة العالم فى عصرنا، حتى إذا ما كانت هذه الصورة غير مفهومة بالنسبة لمعظم الناس ولو فى خطوطها العامة. ولا يوجد نظرية فلسفية واحدة يمكن أن تقاس بنظريات العلم من حيث إمكان الاعتماد عليها — والتكنولوجيا الحديثة المبنية على نظريات العلم تعزز وجودنا الفعلى. أما حرية الفكر فتفصح عن نفسها فى أحسن صورها من خلال عملية الادراك والتعرف العلمى المستمر وعلى ذلك فالأخلاق العلمية على درجة عالية من القدرة التطبيقية.

يعيش العالم من حيث هو شخص فى عوالم عدة. فأخلاق العلم التى يجعل منها العالم أساسا ضمنيا أو صريحا لانتاجه العلمى لا تنطبق كل الانطباق بصفة عامة على العوامل المحددة لحياته الخاصة، ولا بالضرورة على علاقاته الانسانية بسائر العلماء. ذلك أنه على العالم أن يتقبل فى حياته الخاصة حقيقة أن أكثر الناس لا يفهمون ولا يريدون أن يسلكوا على هدى العرف الأخلاقى للعلم. ومن ثم فإنى لا أتجاسر على التنبؤ بأن أخلاقيات العلم ستوثق العرى على مستوى العلاقات الانسانية والعلاقات السياسية. غير أننا نستطيع أن نأمل ذلك إن صار العلم بكافة أسسه الفلسفية والأخلاقية جزءا رئيسيا من الثقافة والتربية العامة. إلا أن هذا الشرط ليبدو فى الوقت الحاضر بعيد المنال، رغم أن وجود كل من الأنظمة الاجتماعية فى عالمنا الحديث الذى توغلت فيه التكنولوجيا، إنما يقوم بالدرجة الأولى على أساس الاعتماد على نظريات العلم. وإن هذا التناقض الظاهرى لكفيل بأن يبين لنا إلى أى حد تافه أمكن التوفيق حتى الآن بين ظاهرة العلم وسائر طاقات الفكر البشرى، وذلك فى بلاد ذات تراث علمى طويل

ايديولوجيات، وقنابل ذرية، وانفجار سكانى: تتهدد مستقبل الانسانية

يبدو أنه من الممكن للعقل البشرى الذى يفصح عن ذاته من خلال العلم كأوضح ما يكون الافصاح، أن يتغلب على الأيديولوجيات، وعلى نزعات العدوان قبل أن يفوته القطار. وإنه لفى إمكان تكاثر السكان على سطح الأرض بشكل رهيب يشبه الانفجار أن يتهدد فيما لا يبعد عن العقود القادمة إمكانيات الوجود اللائق بالانسان، ما لم يبلغ العقل فى هذه المشكلة نقطة بداية ماسة. ويقدر عدد الناس على سطح البسيطة فى بداية العصر الحديث، أى بين عامى ١٥٥٠ و١٦٠٠م، بما يقارب ٤٠٠ إلى ٥٠٠ مليون نسمة. وقد احتاج نوع الـ «هومو سابيينس» Homo Sapiens إلى ٢٠٠٠٠٠ عام كى يبلغ هذا القدر من الضخامة السكانية. وكانت الأقوام البشرية فى تلك الفترة التحضيرية تعيش فى حالة بدائية للغاية أمير ما فيها ارتفاع نسبة المواليد والوفيات. وإن حالة السكان الناجمة

عن ذلك، والباقية على ما هي عليه إلى حد بعيد. يمكن أن تعد بمثابة «الوضع الطبيعي». ولست أعني هنا بالوضع الطبيعي أمرا ميتافيزيقيا. وإنما حالة نجمت من خلال مسار التطور التناسلي الذي لا يخضع لتنظيم واع من الانسان

نشأت بالتدريج في أعقاب العلوم الوضعية خلال القرنين السابع والثامن عشر تكنولوجيا جديدة قائمة على استثمار العلوم. كما نشأ الطب الحديث وقد ترتب على هذا التطور أن صار على سطح الأرض قرابة المليار نسمة حوالي عام ١٧٣٠ وفي عام ١٩٣٠ كان قد بلغ عدد البشر مليارين نسمة وفي ١٩٦٠ كان عدد سكان الأرض رغم حربين عالميتين ثلاثة مليارات من الأنفس واليوم يبلغ عددهم قرابة ٣.٥ مليار وحتى عام ٢٠٠٠ سيصل عدد البشر إلى سبعة مليارات نفس إن لم يترتب على هذا الانفجار السكاني إفناء الأساس الذي يقوم عليه الوجود البشري قبل أن يبلغ نهاية القرن الحالي

من اليسير فهم أسباب التضخم السكاني الهائل على سطح الأرض. فمنذ أن أدى الطب الحديث وطرائقه القائمة على منهج علمي والتوازن الطبيعي الباقي للمجتمعات البشرية قد أصيب باختلال حاسم فقد هبط عدد الوفيات هبوطا كبيرا. ومرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى خفض وفيات الأطفال والحماية من الأمراض الوبائية إلى حد بعيد. وذلك حديثا باستعمال «الأنتيبيوتيكا» Antibiotika والاستعانة بنتائج علم المناعة البيولوجية وعلم التغذية الوظيفية العضوية الحديث بينما استمرت أعداد المواليد في مقابل كل ذلك عالية وقد نجم عن ذلك ارتفاع قاهر في عدد السكان بمجرد أن بلغ الطب الحديث الذي تطور في أوربا وأمريكا سائر شعوب الأرض

من الواضح أنه لا يمكن تحقيق توازن «طبيعي». بمعنى التوازن «الطبيعي الثانوي»، إلا إذا ما انخفض عدد المواليد بنفس درجة انخفاض عدد الوفيات وليس هناك إمكانية مغايرة لادماج الانسان المتمدين في الديناميكية السكانية «الطبيعية». وإنه ليبدو بمثابة الوصية الأخلاقية في عصرنا الحديث أن نعمل على توازن أعداد المواليد بأرقام الوفيات على نحو يليق بكرامة الانسان. ثم أنه ليس في استطاعة الانسان أن يتخطى «قوانين الطبيعة» بلا حدود فيما يتعلق بأعداد تكاثره وتناسله فيما لو لم يرد أن يخاطر بوجوده. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن نوافق على التطعيم ضد الأمراض المعدية، وأن نتعاطى البنسلين، ونستخدم الـ د د ت. وألا نوافق في نفس الوقت على إمكانيات منع الحمل. وإنما لنحمل

اليوم نفس الجينات، ونفس الاستعدادات الوراثية التي كانت لدى أجدادنا في العصر الحجري الأخير فيما يتعلق بالسلوك الحسي. علينا إذا أن نحسب لهذه الجينات حسابها بمقدار ما حذر جانب الجينات العدوانية التي سبق أن تحدثنا عنها وإنه لمن حسن الحظ أنه قد صار في مقدور العلم أن يعطي الانسان وسيلة ليس فيها مخاطرة، تسمح له بالفصل بين السلوك الجنسي والتناسل، وتتناسب وكرامة البشر ومن البديهي بالنسبة للعالم والطبيب أن نخفض عدد المواليد لابد وأن يأخذ طابع منع الحمل وقد أثبتت التجارب حتى الآن أنه لا يوجد ما يشير إلى أية مضار بيولوجية من وراء استخدام حبوب منع الحمل على نطاق عالمي واسع. بل على العكس من ذلك: فإنه بالنسبة لأمراض معينة. كتلك التي تصيب المواليد المتأخرين خاصة. ينتظر خفض عدد الاصابات بها ومن الناحية المقابلة فإن علماء الاسكان يخشون من أن تنظيم النسل في أسر الفئات المرتفعة اجتماعيا قد يؤدي إلى نوع من الخطورة على متوسط الذكاء في شعب من الشعوب. أي إذا ما صح الافتراض بأن متوسط ذكاء أحد الشعوب يتناسب سلبيا مع نسبة تناسله وإنه لمن الجدير ألا نتغاضى عن إدراك إمكانية هذا الخطر. فمعظم الدول الصناعية التي لا غنى لها عن العلم والتكنولوجيا تبدو وكأنها بلغت الحد الأقصى لقدرتها على الانتاج العقلي وإن مواصلة هبوط الذكاء المتوسط نتيجة لانتخاب سلبي على مستوى عريض قد يؤدي إلى نتائج وخيمة. وإني لأعتقد أن لدينا في الوقت الحاضر هموم أخرى أشد من هذا الهم إلحاحا. ولألخصها هنا في إيجاز: إن الوضع الراهن للانسان ليس بالوضع الكريم أو المريح، حتى إن لم نشعر به (نحن معشر الأوربيين) مباشرة. فمن بين ٣،٥ مليار نفس بشرية تعيش اليوم على سطح البسيطة لا يلقى تغذية معقولة سوى ٣٥٪ والباقون (٦٥٪) إما يعانون بصفة مزمنة من قلة التغذية. أو أنهم يرودون بالمواد الغذائية على نحو ناقص لدرجة لا تسمح لهم أن يطوروا ما لديهم من استعدادات جسدية وفكرية. وإن عدد البشر يزيد بمعدل حوالي سبعين مليونا كل عام رغم أن قرابة الأربعين مليون نفس بشرية ترهق سنويا بفعل سوء التغذية. وتشير الدلائل بازدياد مضطرد إلى أن القوى الانتاجية للدول الصناعية الغربية الغنية لن تكفي مدة طويلة لضمان أساس غذائي مناسب لدول العالم الثالث. فضلا عن الدول الاشتراكية التي لا غنى لها عن استيراد بعض موادها الغذائية كروسيا والصين ومن ثم علينا — حسب تقدير عدد من الخبراء — أن ننتظر

فى العالم مجاعات حادة واسعة المدى خلال الأعوام العشرة إلى الخمسة عشرة القادمة، وذلك فيما إذا ما لم يرتفع إنتاج المواد الغذائية فورا، وما لم يتوقف الانفجار السكانى. وليس من باب التشاؤم أن نعتقد أن المجاعات الواسعة على نطاق العالم ستهز كذلك صرح الدول الصناعية. وإن عنصرا جديدا يدخل جزئيا فى هذه الاحصائيات الغذائية حتى ليجعل الموقف من التعقيد بحيث يكاد ألا يكون قابلا للحل ذلكم هو «ثورة التوقعات المتزايدة» المنتشرة على نطاق واسع فى العالم بأسره إذ أن الناس لا تريد - أيضا فى البلاد النامية - أن تعيش على الكفاف فهم لا يبغون أن يحظوا بمستوى غذائى أفضل وحسب، وإنما كذلك بمستوى معيشى أرفع. إنهم يريدون - عن حق فيما أعتقد - حياة أفضل ولإن لم تحقق هذه التوقعات فستنشأ توترات وتقلبات تهدد السلم العالمى وانكم تعلمون جميعا أننا نقف بالفعل على عتبة تلك المعارك

ولا زالت مشكلة التضخم السكانى تتخذ بالنسبة للدول الصناعية العربية الغنية شكلا مغايرا فى الوقت الحاضر. أتبين أن تطور الفرد البشرى إلى أقصى درجة ممكنة لهو منال أرفع وأسمى من مجرد زيادة عدد الأفراد واستيعاب هذه الزيادة؟ وهل سنعلم قبل فوات الأوان أن الرغبة التطورية التى تريد لنا أن ننتمى إلى تعداد سكانى هائل، إنما هى رغبة تخطيطية لا تصلح لهذا الزمان؟ إن الأمر هنا يتعلق بفكرة حوازيه شبيهة بتلك التى تعتقد أن الاقتصاد يمضى فى نمو وتصاعد مستمر. وربما كان لهذه التصورات معنى مؤقتا - فلا غنى عن حجم سكانى معين - إلا أنه على المدى الطويل لا سبيل إلا بلوغ التوازن، أو تلك الحالة الباقية إن أردنا ألا يعبر كم الانسان على كيف الحياة البشرية. إننا لسنا بحاجة إلى مزيد من الناس للعقود القادمة، وإن كنا بحاجة لا شك فيها إلى مزيد من الناس الذين يتلقون تعليما يناسب العصر وتدريبا مهنيا عاليا. ونحن فى حاجة إلى قوم يتمتعون بقدر عال من المعرفة وبفكر إنسانى وتفهم أصيل للعلم والتكنولوجيا وإحساس عميق بالمسئولية تجاه المجتمع فى عالمنا الحديث. إلى قوم لا يغتروا بالأيديولوجيات ولا بعبارات أصحاب الفكر المحدود

وإنه ليبدو لى أن أفضل ما يمكننا القيام به هو أن نربى الجيل الجديد فى العالم بأسره على نظريات العلم وأخلاقياته. ولذا نأمل أن نطبع سلوك الجيل المقبل بالأداة الصالحة للتعرف على الطريق الصحيح بين الأخلاق والأنانية والعدوان.

وإنى أود فى خاتمة هذا المقال أن أسمح لنفسى أن أقول شيئا عن الانسان الفرد وعن مشكلة وجوده، رغم أن ذلك يخرج خروجا كبيرا على مهنتى الأصلية. ومع هذا فإنى أراه جزءا لا يتجزأ من الموضوع الذى أعالجه وهو البيولوجيا أو العلم ومستقبل الانسان.

إن سؤالا من أهم وأخطر الأسئلة التى تدور حول وجود الفرد هو «معنى الوجود» و«معنى الوجود الانسانى الراهن». ولا يمكن طرح هذا السؤال عن «معنى الوجود» فى مجال العلم فالعلم لا يستطيع أن يجيبنا عليه. وهو لا يعنيه أصلا على أنه يمكن طرح هذا السؤال فى ميدان الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) والاجابة عليه كذلك. إلا أن مثل هذه الاجابات تتسم بطابع ذاتى وليس لها أى سند علمى، فهى لا تزيد عن كونها «عقيدة». غير أنى إذا ما قلت أنه لا سبيل للاجابة على السؤال الميتافيزيقى الباحث عن «معنى الوجود» بصورة يعتمد عليها فإنى لا أعنى بذلك أنى أرفض تشكيل «وجودى الانسانى» على أحسن وجه ممكن وهنا يتعلق الأمر بمشكلة معيارية تختص بوجودنا ونتمكن من السيطرة عليها بفضل «قيم ما» معينة ولسنا هنا فى حاجة إلى ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). ولكنا بحاجة فى عالمنا الحديث إلى معرفة وإدراك الكثير وإلى موقف إيجابى بالنسبة لسوانا من الناس، أو بعبارة أخرى نحن بحاجة إلى اتجاه انسانى أصيل. ولإن كان العلم لا يجيب على سؤال باحث عن معنى الوجود، فإن الانسان ليستطيع أن يعطى لوجوده معنى ودلالة. وهو - أى الانسان - يكون وحيدا حين يتصرف. وإن إعطاء الوجود معنى فى ظل الجماعة من سمات الأيديولوجيات. ومن ثم فهو يتضمن إمكان عدم الانسانية إن العلم ومدركاته وأخلاقياته يربط ما بين الناس. بينما إعطاء معنى الوجود الآنى فعملية ذاتية لا مفر لنا من المرور بها واختيارها فإلى هنا تنتهى أهلية العلم.

وكثيرا ما يرتبط لدى العالم إضفاء المعنى على الوجود الانسانى بالتوجه نحو الحضارة التقليدية وإنى أحيى هذا الميل فعلى الانسان ذى الخبرة العلمية أن ينتهز الفرصة ويوحد فى شخصه غنى كلتى الحضارتين: «حضارة التقليد» التى منها أتينا، و«الحضارة العلمية التكنولوجية» التى نحياها. ولا يجوز للعالم الخبير أن يتصرف بناء على التناقض القائم بين هاتين «الحضارتين». إنما على سلوكه أن يبين أن الانسان المثقف فى هذا العصر وفى المستقبل مستعد وقادر على أن يعيش فى كلتى الحضارتين.

ترجمة: مجدى يوسف

ذكرى مرور ٢٠٠ عام على ميلاد الفيلسوف الالماني الكبير

"جيورج فيلهلم فريدريش هيجل"

بقلم پاول پارتيس

يحتفل العالم بأسره في هذا العام بذكرى مرور مائتي حول على ميلاد الفيلسوف الألماني «هيجل» Hegel يحتفل به الشرق والغرب ويحيى العالم الثالث ذكراه وجدير بالذكر أن علما آخر من أعلام الفن والفكر في ألمانيا قد رأى نور العالم في عام ١٧٧٠. في نفس العام الذي ولد فيه هيجل وها هو العالم يحتفل هو الآخر بذكراه في ١٩٧٠. وإن اقتصرت دائرة المحتفلين به على عشاق الموسيقى ومحبيها إنه الموسيقار «لودفيج فان بيتهوفن» Ludwig van Beethoven

نسأل أنفسنا ما مصدر تلك المكانة العالمية التي يتمتع بها الفيلسوف هيجل؟

الاجابة على ذلك معقدة كما هي فلسفة هيجل وشخصيته في آن واحد. إذ يحكى عن هيجل أنه قال في لحظة المتهد «لم يفهمني إلا واحد. وحتى هذا أساء فهمي»

وإن مؤلفات هيجل تقبل في الواقع أكثر من تأويل واحد. فهي عديدة الطبقات. معقدة الألفاظ والعبارات حتى ليصعب فهمها مثلما لا يصعب فهم فلسفة مفكر ألماني آخر وإن لديه لطاقة مهولة جامعة للنقائض تسد علينا الطريق للوهلة الأولى. غير أنها تعود تحدثنا في نفس الوقت حتى لتجبرنا على أن نلتزم باتخاذ موقف محدد المعالم منها والفلسفة عند هيجل هي «التي تصبغ زمانها في أفكار» و«إن واجب الفلسفة أن تفهم ما هو كائن» (١))

تشكل آثار هيجل آخر نظام عالمي الطراز لفيلسوف غربي ينهض على عقيدة ثابتة مهما كان من شأن تمييز هذه العقيدة لما تدعوه «روح العالم» ولا تكفي العقائد المسيحية المتوارثة للوقوف على عقيدة هيجل

سعى هيجل إلى مصالحة العقيدة الدينية بالمعرفة الدنيوية وإنه لموضوع يتصل بعاصرنا وسبب من الأسباب التي تدعونا لأن نرى في هيجل معاصرا لنا. وإن نظرنا نتحفظ

(١) الحواشي في نهاية المقال

إلى فهمه للذات الإلهية. إذ يرى فيلسوفنا الألماني أن «الروح المطلق قد ربط مصيره ربطا لا فصم فيه بمصير الانسانية» وعلى أولئك الذين سيحكمون على هذا القول بالهرطقة ليسوا بالقلة النادرة غير أن الفلسفة ليست عند هيجل هي مجرد معرفة الانسان المطلقة. بل أيضا وفي آن واحد نهاية الكمال في الواقع الالهي.

وإن مصدر اهتمامنا «بهيجل» هو كلامه الذي لا ينقطع بمسائل الدولة ومعضلات المجتمع ذلك أن عبارته الشهيرة القائلة بأن «الدولة هي أرفع أشكال الروح الموضوعية» قد أدت إلى أشد ضروب الموافقة والمعارضة معا فهي عبارة تثير الخلاف مثلما تثيره عبارة أخرى له نصها.

«إن ما هو عقلاني. فهو واقعي وما هو واقعي. فهو عقلاني» ولا يجوز أن ننسى هنا أن العقل عند هيجل يعد «بمثابة الأداة». أي أنه يراه كواسطة. أو كعامل منظم

وهكذا فالتقاء هيجل مع روح العصر الحديث يتضمن في نفس الوقت خلافا حول آرائه وأقواله.

وإن تسييس أفكار هيجل. الذي يقابل تسييس عالمنا المعاصر. يجعل من آثار الفيلسوف الألماني حصنا للأيديولوجيات السياسية ذلك أنه في مختلف جوانب نظامه الفلسفي العميق مكان لشتى النزعات السياسية فلا عجب إن احتفل به عالمنا الحديث بأسره. وإن غاب عليه شطر منه ما يستحسنه فيه الشطر الآخر.

مما يجدر بالذكر أن الدولة البروسية قد استمدت مبادئها ومنطقها من هيجل. ذلك أنه كان بحكم وضعه أستاذا جامعيا موظفا للدولة وخادما لها. بينما لم يكن في تلك الدولة «ممارسة الحق مشاعا بين الناس. ولا حرية لصحافة. ولا مساواة للمواطنين أمام القانون» ومع ذلك فقد أيد هيجل تلك الدولة معتبرا إياها «ضرورية سياسية»

كان هيجل بعيدا عن حمية الحماس السياسى. لا يرى قلب نظام الدولة دفعة واحدة. وبهذا المعنى كان محافظا لكنه كان يسعى للتأثير بأسلوب غير مباشر. فراح يعلم فلسفة الحقوق «يعلم ويثقف أولئك الذين سيصبحون فى المستقبل موظفين فى أجهزة الدولة حكومة وإدارة، وأعضاء فى الهيئات التشريعية، أو أولئك الذين سيصيرون مواطنين فى شتى مرافق المجتمع البرجوازى ونشاطاته كى يلازموا العقل وينحروا التقدم».

وقد أثار هيجل أن المصالح الخاصة فى الدولة (ولتقرأ. الملكية الخاصة) ليست سوى بمثابة «أحشائها الكريمة». إذ تسخر عن طريقها أجهزة الدولة لخدمة المنافع المالية القذرة، وبذا تصبح الدولة نفسها ملكية خاصة وهكذا تصاب الدولة من حيث هى فكرة أخلاقية بالموت وبزول الحرية. فان هيجل يرى أنه لابد لنا إذا ما أردنا أن نتحدث عن «الحرية» أن نتبين أولا ما إذا كانت مجرد مصالح فردية تسعى للتخفى من وراء ستار «الحرية».

أليست هذه المشكلة أشد ما تكون عصرية بالنسبة لنا فى يومنا هذا؟

لقد حدث التناقض بين الحق والحرية ذاك الرأس المفكر الثائر الذى حمل فلسفة هيجل إلى مسرح السياسة الدولية كارل ماركس.(٢) ذلك أن فكرة الحرية عنده كما هى عند هيجل الهدف الأخير لتاريخ العالم. وهى لا تتحقق إلا بواسطة المعرفة والارادة، وبفضل جهد الانسان وعمله (وعله جدير ببحث قائم بذاته أن نتبين علاقة ذلك بأفكار روسو. لا سيما وأن هيجل كان مولعا فى شبابه بآراء المفكر الفرنسى).

طالب هيجل «بأقصى قدر ممكن من الحرية، وبالقدر اللازم من اللاالتزام» (اثنى عشر افتراضا حول المجتمع القائم).

وقد كان هيجل فى مقدمة الذين رأوا أن فى تغيير بيئة الانسان تغيير للانسان ذاته. ليست الحرية إذن نشوة مخدرة بل فعل وعمل. وهى بعبارة «البيان الشيوعى»: «على الانسانية، وعلى الانسان المعاصر بالدرجة القصوى أن يقيم مجتمعا تكون فيه حرية تطور الفرد شرطا ملازما لحرية تطور الجماعة». وعله من المعروف أن ماركس قد طور منهجه المادى الجدلى عن الجدلية الهيجلية المثالية.

لقد صار هيجل محطا لاهتمام أقطار العالم قاطبة وها هى دار نشر «روركامب» Suhrkamp فى ألمانيا تصدر أعماله فى طبعة شعبية قليلة النفقات (عام ١٩٦٩)

كما نجد هيجل من أهم الفلاسفة الذين يدرسون بعمق فى الاتحاد السوفيتى. وكان لينين(٣)، إذ يعد واحدا من أحسن المتعمقين فى فلسفة هيجل، قد اقترح أن تنشأ «جمعية لأصدقاء الجدل الهيجلى».

لا شك أن هيجل قد صار حيرة للنقاش الفلسفى حتى يومنا هذا. وإنه لصخرة صخمة باعثة على الخطأ فوق أرض الفلسفة العالمية، حتى أن بعض المعاصرين قد جرحوا بصخرته، خاصة أولئك الذين أعلنوه رائدا ومبشرا بالفاشية.

يمكن اشتقاق تأييد سياسة الأمر الواقع، بكل ما فيها من براجماتيكية، من آثار هيجل ومؤلفاته. ولكنه لا يجوز عزل هذا الموقف عن الملابسات المحيطة به لدى الفيلسوف الألمانى.

نلمس مقدار انبهار هيجل بالشخصيات السياسية العالمية من خلال حكمه على نابليون إذ رآه فى «يينا» Jena بعد استيلائه عليها فى أكتوبر ١٨٠٦. كانت «يينا» آنذاك عاصمة الفلسفة الألمانية، وكان هيجل يدرس فى جامعتها، أما «ڤايمار» Weimar القريبة منها فكانت عاصمة الأدب الألمانى. «شاهدت القيصر، تلك النفس العالمية، ممتطيا جواده عبر المدينة للتعرف عليها، إنه لفى الواقع إحساس رائع ذاك الذى يغمر المرء حين يرى مثل هذا الفرد مركزا فى نقطة جالسا على جواد، وإذ به يشمل العالم إليه ويحكمه.»

كان «الانسان السياسى» عند هيجل دائم الحيوية والنشاط، هكذا قال عنه «هرمان جلوكنر» Hermann Glockner مؤرخ حياته والمشرف على إصدار مؤلفاته فى مقدمة الطبعة الجديدة من موسوعة هايدلبرج Heidelberger Enzyklopadie. فالتفكير السياسى عند هيجل إنما هو نتيجة الذبذبات التاريخية التى عاناها. ولا سبيل لفهم حكم هيجل على نابليون إلا من هذه الزاوية. (راجع فى هذا الصدد Hermann Glockner, Hegel, zwei Bande, Stuttgart 1929-1940, صدرت لهذا الكتاب طبعة منقحة فى ١٩٥٤ ١٩٥٨. راجع أيضا Hegel-Lexikon لنفس المؤلف (١٩٣٥ - ١٩٣٩)، وقد صدر فى مجلدين بطبعة منقحة فى شتوتجارت عام ١٩٥٧).

كيما نستمد صورة موضوعية لعالم أفكار هيجل فانا نضع فى مقابل تأييده المتمائل لنابليون تلك الجمل والعبارات المتشائمة التى ختم بها مقدمته لفلسفة الحقوق Rechts-philosophie، فهو يرى فيها أن الفلسفة قد بدأت فى رسم

Hegel

هيجل طبعها على الحجر «دل ...» عام ١٨٤٢ وهي محفوظة في
Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar

in seiner Bibliothek

صورة هيجل في مكتبته طبع على الحجر للرسام «سبلرس» وهو
ur Kunst und Geschichte, Berlin-Nikolassee

بلغت فيه الانسانية غاية نموها وتطورها «لأن صورت الفلسفة كل شئ بلون رمادى. فإن شكل الحياة يصبح عتيقا هرما. وهى بتصويرها الرمادى القاتم لا تعد قادرة على استعادة شبابها. إنما كل ما تستطيعه أن تدرك أن بومة «المينرفا» Minerva (إلهة الحكمة عند الرومان) لا تبدأ الطيران إلا مع ولوج عتمة الغسق»(٤)

نتبين من هذه العبارات الشعرية أن هيجل لم يكن صاحب تلك اللغة المجردة فحسب. تلك اللغة التى تجعل الولوج إلى نظامه الفلسفى عسير المنال

إن تاريخ حياة هيجل كطوبوغرافية فكره. إذ أن كليهما أبعد ما يكون عن الفقر أو الاعوار وقد كانت حياة هيجل حتى أعوامه البرلينية ممثلة تماما لحياة المفكر الألمانى فى ذلك

العصر فهى مليئة بالصائقات المالية. بعيدة عن بصر عامة الناس فى زمن كان يعد فيه العمل الفكرى مشينا لصاحبه. ولا يصبح هيجل معترفا به اجتماعيا إلا بفضل «رضى هبط عليه من أعلى». أو على وجه التحديد من الحكومة البروسية وبخاصة من وزير معارفها الذى كان أول من حمل ذلك اللقب. وهو «كارل فرايهر تسوم آلتنيشتاين» Freiherr zum Altenstein الذى عرف بثقافته الرفيعة وكمال أدبه ولطفه.

حتى أن زيارة برلين صارت للكبار، وليس كبار مفكرى ذاك الزمان وحسب. غير ممكنة الحدوث إلا بزيارة هيجل فيها. كما كانت عيادة «ڤايمار» ترتبط آنذاك تلقائيا بعيادة جوته.(٥)

ولد «جيورج ڤيلهلم فريدريش هيجل» Georg Wilhelm

Friedrich Hegel فى شتوتجارت فى ١٧٧٠/٨/٢٧. وقد هاجر أجداده فى القرن السادس عشر من موطنهم الأصلى فى «شتايرمارك» Steiermark و«كيرنتن» Karnten إلى «فورتمبرج» Wurttemberg نظرا لتمسكهم بالعقيدة البروتستانتية. وسرعان ما تلاءمت سلالاتهم مع المحيط الجديد وأصبح لخلفهم فيها مكانة اجتماعية طيبة بفضل المهن التى تبوأها أفرادهم فقد كان من بينهم القس والمحامى وقد كان والد هيجل نفسه موظفا فى الدولة برتبة تنتسب إلى فئات الموظفين المؤهلين. وقد تزوج فى ١٧٦٩ من «ماريا ماجدالينا فروم» Maria Magdalena Fromm كان هيجل بكره البكر. وقد أتاه من بعده ابن ثان يدعى «جيورج لودفيج» Georg Ludwig، وقد اشترك فى حملة نابليون على روسيا ومات فيها، ثم كريمة تدعى «كريستيانه» Christiane عاشت إلى ما بعد وفاة أخيها الشهير. وبفضل هذه الشقيقة أمكن الحصول على سواهد هامة حول طفولة وشباب فيلسوفنا الكبير.

جدير بنا أن نشير إلى المحيط الفكرى الذى نشأ فيه هيجل كان الشاعر شيلر (من مواليد ١٧٥٩) يقطن غير بعيدا من دار والدى هيجل والفيلسوف «فريدريس فيلهلم يوزيف فون شلنج» Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling من أصدقاء فيلسوفنا المقربين إليه، وكان شلنج مرشحا لشغر كرسى أستاذية الفلسفة فى جامعة برلين بعد وفاة هيجل، كما كان من أعزائه الشاعر «فريدريش هولدرلين» Friedrich Holderlin الذى ولد فى نفس عام ميلاده ١٧٧٠. وقد حز هيجل عن قرب مأساة حب هولدرلين للسيدة «جونتارد» Frau Gontard، وهى التى أطلق عليها الشاعر اسم «ديوتيما» Diotima فى كتابه «هيبيريون» Hyperion، وبداية جنون هولدرلين فى فرانكفورت.

لوحظ على هيجل كما لوحظ على صديقه الشاعر شيلر أصله السوابى. ذلك أن فيلسوفنا كان يأتى محاضرات الفلسفة فى برلين بلهجة ألمانية سوابية لا تخلو من تلحين. وإن قيل أن لسانه كان ثقيلا نوعا بالقياس إلى لسان أهل سوابيا. وأحيانا ما كانت تخطر له أثناء المحاضرة بعض الصور المجسمة، وهى خاصية ورثها عن مسقط رأسه، فكانت تخفف من تجريد عباراته الفلسفية. أما ولعه بالفكاهة عن غير سخرية أو استهزاء فرجعه أيضا إلى أصله السوابى. وكان هيجل يرى أن اللهجة السوابية هى أصلح لهجات الألمانية للتفلسف! وإلى موطنه سوابيا — يرجع مثل غرامه بالخمر المعتقة، إذ طالما كشفت ملاحظاته النقدية التى كان يبعث بها إلى موردى الخمور عن خبرة دواق نادر!

كان هيجل أكثر أخواته حظوة بتدليل أبويه، وذلك لأنه على حد قول شقيقته «كان يحسن التعلم» فى المدرسة اللاتينية التى تردد عليها منذ عامه الثالث حتى الخامس، ثم بعد ذلك فى الجمنازيوم (المدرسة الثانوية).

كان هيجل يزمع منذ البداية أن يصير لاهوتيا. وقد سجل نفسه فى الفصل الأكاديمى الشتوى عام ١٧٨٨ بجامعة توبنجن فما لبث أن نال منحة دراسية وأقام فى دور اللاهوتيين. وهنا تعرف للمرة الأولى على هولدرلين وشلنج الذى كان يصغره بخمسة أعوام. فانعقدت صداقة وطيدة بين الثلاثة على تباين طبائعهم، حتى أنها ما انفرطت بينه وبين هولدرلين إلا بعد أن اشتدت وطأة المرض على الأخير. أما بالنسبة لشلنج فقد أدت شهرة هيجل وذيوع صيته على مستوى عالمى إلى فتور فى الود الذى كان بينه وبين زميله الفيلسوف وعله من العجيب أن يجمع رفاق هيجل فى المدرسة على أنهم ما كانوا ينتظرون أبدا أن يحقق زميلهم شيئا من ذلك المجد الكبير.

لا ندرى بالتأكيد ما هى العلة التى جعلت هيجل يعرف عن مزاولة مهنة اللاهوت بعد حصوله على شهادة إتمام الدراسة الجامعية فيه ولعل السبب الظاهرى هو عدم قبوله مباشرة — عن غير حق — للتقدم لأحد الامتحانات.

كان هيجل قد اعتزم فى قرارة نفسه أن يمضى فى خط آخر. فاذ به يتوفر على درس أعمال كل من افلاطون، وكانط، وشيلر، وياكوبى، ومنتسكيو، وهردر، ثم روسو على وجه الخصوص. وبالطبع لم يكن فى الامكان أن تستبعد نتائج موقفه من الدين. أما عقرب بوصلة دراساته فكان يتجه نحو السياسة أكثر مما يمضى نحو الميتافيزيقيات.

ولان كنا لا نستطيع أن نقدم ضمانا أكيدا على صحة ما قيل من أن هيجل قد وصف «سماء» الفيلسوف كانط «المرصعة بالنجوم والأجرام» بأنها «بثور قبيحة» إلا أن ذلك يتفق مع الصورة التى لدينا عن هيجل الشاب، وهى التى يتميز فيها بالقرب من الواقع ليس فى شبابه وحسب وإنما طوال حياته

كان هيجل يقدس «روسو» مؤلف «إميل» Emile، و«العقد الاجتماعى» Contract social و«الاعترافات» Confessions وقد كان مفهوم الفيلسوف الفرنسى عن «الارادة العامة» volonté général التى فوق الأفراد،

والتي تفترق عن «إرادة الجميع» volonté de tous بمثابة كلمة السر التي تراءت لهيجل من أجل قيام سياسة ثقافية حديثة الأسلوب.

وجد هذا الالتزام مجالا للحوار في «نادي السياسة» بدار اللاهوتيين في توبنجن وهناك نوقشت الثورة الفرنسية بكل حماسة الشباب الذي كان يعلق عليها الأمل في نهضة أوربا أخلاقيا وإنسانيا وفي تنفيذ حقوق الانسان المشروعة.

قام الشباب المثقف الألماني في ربيع ١٧٩١ بغرس شجرة الحرية على السنة الفرنسية في إحدى مروج توبنجن. فما أن ذاع الأمر وانتشر حتى هرب متزعم هذه الحركة. وكان يدعى فنتسل Wenzel. إلى ستراسبورج. وبذا وفر على نفسه عقوبة السجن. أما باقي المشتركين في هذه العملية فقد صوروا الأمر آنذاك بأنه مجرد حماسة هوجاء وبذلك لم ينلهم القانون الألماني بالعقاب

لو تطلعنا إلى حياة هيجل ككل متكامل لما تطرق إلينا شك في أن هذا الحادث قد أحدث فيها أثرا عميقا لم يكن إذاً مجرد مرحلة عبر بها الفيلسوف عبورا سريعا بل كان سمة رئيسية من سمات شباب هيجل الذي يحدثنا عنه «جلوكنر» Glockner فيقول أنه كان «شابا سياسيا على طول الخط»

كانت المحطتان التاليتان على درب حياة هيجل هما «برن» Bern و«فرانكفورت» Frankfurt وقد عمل في «برن» مدرسا خصوصيا بدار أحد السراة ويدعى «كارل فريدريش شتايجر فون تشوج» Karl Friedrich Steiger von Tschugg كما قام بنفس الدور في فرانكفورت بعد أن توسط هولدرلين في تعيينه معلما بأسرة «جوجل» Gogel الشهيرة بالتجارة آنذاك

وإنها لمصادر شحيحة تلك التي لدينا حول الأعوام الثلاثة التي قضاها هيجل في برن. كل ما نعرفه عن تلك الحقبة من حياته أنه أقبل على الاستفادة بمكتبة سيد الدار الحافلة بالمؤلفات الفلسفية والتاريخية السياسية. كما أنه توفر على درس أعمال جروتيوس Grotius. وهوبز Hobbes وهيوم Hume. وليبنتس Leibniz. وماكيافيللي Machiavelli. ومونتسكيو Montesquieu. وشافتسبري Shaftesbury. وسبينوزا Spinoza. ولوك Locke. وفولتير Voltaire. كما قام بدراسة مؤلفات كانط Kant بمجرد صدورها

نستطيع أن نتبين اتجاه فكر هيجل نحو الراديكالية من خلال الرسائل التي تبادلها مع هولدرلين. وإليك بعض عبارات هيجل إلى الشاعر الكبير وكان قد وجهها إليه ضمن خطاب له في ١٧٩٥: «لا سبيل إلى هز صرح الأرثوذكسية طالما أن مهامها ترتبط بمصالح دنيوية وتتداخل في بناء الدولة من حيث هي كل. إن هذه المصالح أقوى وأبأس من أن يستغنى عنها. وهي تلعب دورها دون أن يعيها أحد في كلياتها بوضوح . سوف تأتي مملكة الله. فلنستنكف أن نضع أيدينا في حجورنا نتكاسل! العقل والحرية سيظلا كلمة السر التي بيننا. ونقطة اتحادنا هي الكنيسة غير المرئية.»

عن طريق الرسائل المتبادلة بين هيجل وهولدرلين. والتي عبر فيها كلاهما عن رغبته في رؤية الآخر والتحدث إليه. لعب هولدرلين دور الوسيط في تعيين هيجل معلما خاصا في دار أحد السراة. وما لبث فيلسوفنا أن زاول هذه الوظيفة ابتداء من يناير ١٧٩٧.

كان هيجل سعيدا بمحيط عمله الجديد لما فيه من راحة بال ومؤانسة (طالما ولع بها فيلسوفنا في كافة مراحل حياته). ولقد عد هيجل ذلك العمل خطوة نحو الأمام. نحو العالم الرحب الكبير ونحو عالم السياسة أيضا. «سوف أعود هنا في فرانكفورت لأن أصبح مساويا للعالم أكثر بعض الشيء مما كنت» كانت هذه الكلمات ضمن رسالة بعث بها هيجل إلى صديقة شابة «نانيته إندل» Nanette Endel (رسائل من هيجل وإليه. أصدرها يوهانس هوفمايستر. الجزء الأول. هامبورج ٦٠ – ١٩٥٢ Briefe von und an Hegel, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Band I, Hamburg 1952-60) والحق أن فرانكفورت كانت آنذاك واحدة من المراكز السياسية والاقتصادية في أوربا بأجمعها. وكانت الطبقة الأرستقراطية الرأسمالية فيها شهيرة في الغرب بأسره.

لقد نظر كل من الفلاسفة كانط. وفيشته. وهربرت إلى عطاء الدروس الخصوصية في دور الوجهاء والأثرياء على أنها مجرد مرحلة مؤقتة لها منافعها العابرة. في انتظار بلوغ أهداف أخرى أسمى وأرقى. وبهذا المعنى زاول كل منهم تلك المهنة كما زاولها هيجل. فقد أتاحت له دخلا ثابتا محدودا بينما كانت تهيئ له قدرا رحبا من الوقت لدراساته الشخصية. وقد قام بتجميع قصاصات الصحف الانجليزية إذ كانت تعنيه أحوال الكسب والملكية في انجلترا. كما علق على الخطب البرلمانية التي كانت تلقى حول موضوع «ضرائب الفقراء» واصلاح قانون الأراضي

الروسي وقد كان أشد ما يكون نقدا لتوقيع العقوبات على المخالفين للقانون آنذاك. وكان نقده قاسيا لكتاب كانط «ميتافيزيقا الأخلاق» Metaphysik der Sitten.

وقد دون «روزنكرانتس» K. Rosenkranz في كتابه عن «حياة هيجل» G W.F Hegels Leben (Berlin 1844) ما يلي «إنه لم يشأ أن يترك هنا أمرا إلا وكان موضحا مفسرا. لقد سعى هنا أن يوحد في مفهوم سام رفيع بين شرعية الحق الوضعي وأخلاقية الشعور الباطني الذي يدرك ذاته خيرا أو شريرا. وهو كثيرا ما يدعو (ذلك المفهوم) في تعليقاته «الحياة». ثم أطلق عليه فيما بعد «الروح الأخلاقية». كان يحتج على تجزئة الانسان وتمتيته عن طريق مطلقات مشاعر الواجب وما يترتب عليها من جزئية أخلاقية »

لسنا نجاوز الصواب لو اعتبرنا أن هيجل قد استكمل عدته الفكرية أثناء الفترة التي أقامها معلما خاصا في فرانكفورت فهو منذ ذلك الوقت لم يكف عن التعبير عن آرائه. سواء بدفع ما يكتبه إلى المطبعة أو بالقائه على طلبة الجامعة

ما كان هيجل يتمنى شيئا مثلما كان يتمنى أن يصبح أستاذا في جامعة «يينا» Jena وكان جوته قد سبق واستدعى «شلنج» ليكون أستاذا للفلسفة فيها ولم يتعد عامه الثالث والعشرين. فما أن بعث هيجل يستفسر عن إمكان التدريس في نفس الجامعة حتى جاءته دعوة حارة للحضور توا والسكنى طرف صديق شبابه «شلنج» وقد يسر على هيجل القيام بهذه الخطوة أن كان قد ورث عن والده الذي توفى آنذاك بغتة شيئا بسيطا وفي بداية عام ١٨٠١ بلغ هيجل «يينا» ومكث فيها طيلة ست سنوات.

راح فيلسوفنا يصدر مؤلفاته الواحد في إثر الآخر فذاع صيته وانتشر. ومن بين دراساته عن تلك الفترة تلك التي يعالج فيها «الفارق في النظام الفلسفي بين كل من فشته وشلنج». وهنا لم يقتصر هيجل على تحليل كلي النظامين الفلسفيين. بل أضاف إليهما قدرا عزيزا من أفكاره

بعد نصف عام من إقامة هيجل في «يينا» تقدم للحصول على الدكتوراة برسالة وضعها بالألمانية واللاتينية وكان موضوعها: De orbitis planetarium (وهي عبارة عن نقد للمنهج العلمي الطبيعي عند كيپلر Kepler ونيوتن). وفي عيد ميلاده الواحد والثلاثين أنعم عليه بالدكتوراه وسلم في نفس الوقت شهادة الـ venia legendi التي تسمح لحاملها بالتدريس في رحاب الجامعة.

ألقى هيجل محاضراته في جامعة «يينا» ابتداء من الفصل الدراسي الشتوي لعام ١٨٠١/٢ في المنطق، وما وراء الطبيعة، والرياضة، والحق الطبيعي كان المفروض أن يصدر ذلك العرض المنظم للفلسفة بأسرها كما قام به هيجل في محاضراته تحت عنوان. «الموسوعة الفلسفية» Lehrbuch der philosophischen Enzyklopädie لكن بدلا من ذلك تمكن هيجل من إتمام أثر من أهم آثاره في خريف ١٨٠٦ وهو الذي حمل عنوان: «فينومينولوجيا الروح» Die Phänomenologie des Geistes. أنهى هذا العمل في الوقت الذي استولى فيه نابليون على «يينا» إذ بعث هيجل آنذاك بكلماته التي ذكرناها عنه من قبل في وصف الزعيم الفرنسي إلى صديقه ومعضده «إمانويل نيتهامر» Immanuel Niethammer. وإننا اليوم مهما أطرينا ذكرى «نيتهامر» فلن نفيه حقه. ذلك أنه لولا عونه المستمر لهيجل لتغير مجرى حياة فيلسوفنا على أرجح تقدير. إذ أنه عندما أصابت هيجل في «يينا» ضائقة مالية شديدة مرجعها أنه لم يكن يتلقى من الجامعة مرتبا على محاضراته بينما كانت الرسوم التي يتقاضاها من مستمعيه القلائل لا تكفي شيئا على الاطلاق. أقبل عليه «نيتهامر» وعرض عليه أن يتولى تحرير «صحيفة بامبرج» Bamberger Zeitung ومن ثم هيأ له بذلك دخلا ثابتا.

وعندما سأم هيجل عمل الصحافة سارع «نيتهامر» بالتوسط كي يكلف هيجل بنظارة إحدى المدارس الثانوية في نورنبرج. وقد قبل هيجل نظارة هذه المدرسة بعد أن اشترط أولا أن يدرس فيها الفلسفة إلى جانب الدين.(٢) ونستطيع أن نقف على موسوعية هيجل إذ قام في هذه المدرسة أيضا بتدريس الأدب الألماني واللغات القديمة (اللاتينية واليونانية) وألقى بعض الدروس في حساب التفاضل والتكامل عند غياب الأستاذ المختص بمادة الرياضيات

كان هيجل في سن الأربعين شخصية محبوبة في مجتمع نورنبرج ومن تلامذته في المدرسة على حد سواء وما كانت سيدات المدينة وآنساتها أقل إعجابا ولا فتنة بالفيلسوف من قرائه وتلاميذه.

وفي ١٨١١/٤/١٨ كتب هيجل إلى صديقه ومعينه «نيتهامر» يزف إليه نبأ زيجته. وهو الذي كان يعد حتى ذاك الوقت أعزبا على سنة أهل الفلسفة: «أعلم أنك تود لي السعادة من كل قلبك .. اسمها ماري فون توخر Marie von Tucher»

كانت ماري كبرى أخواتها السبع ولم تعد العشرين

من العمر. وكان والدها عضوا بمجلس إدارة مدينة نورنبرج وأمها بنت أحد النبلاء. وقد اشترط الأبوان على هيجل شرطا هاما لعقد الزواج من ابنتهما هو أن يصبح أولا أستاذا جامعيا وأن تؤجل زفة العرس حتى يتم تحقيق هذا المطلب. فما كان من الفيلسوف ذائع الصيت «نيتهامر» الذي أجابه بأن جامعة إرلانجن Erlangen تنوي تكليفه بالأستاذية فيها. فما أن علم بذلك والدا العروس حتى وافقا على عقد العرس الذي تم في حفل كبير في ١٨١١/٩/١٦

أنجبت هذه الزوجة أول ما أنجبت طفلة ماتت بعد ميلادها بفترة قصيرة. ثم رزق بعد ذلك بولدين عاشا إلى ما بعد وفاة والدهما، وهما كارل Karl الذي أصبح أستاذا بجامعة إرلانجن، وإيمانويل Immanuel الذي أصبح مركزا مرموقا في إدارة الكنيسة في مقاطعة براندنبرج.

ارتفعت قدرة هيجل على الإنتاج والإبداع بعد زواجه، ففي أول سنتين من حياته الزوجية ألف كتابه الأساسي «علم المنطق» Wissenschaft der Logik بجزئيه بكل حروفه.

ولقد تميز هذا الأثر عن سائر إنتاج هيجل الجديد. حتى أن مقدمته قد دعاها «أفكار الله قبل الخلق». وعلى النقيض من أرسطو فإن مقولات هذا الكتاب ومقولاته المنطقية ليست صيغ فكرية وإنما كائنات ومراحل لتطور الفكر من داخل ذاته حسب قانون خاص يمر بخطوات ثلاث. وأولى تلك الخطوات أو المراحل تمثل حالة الفكر أو الروح العالمية «في حد ذاتها» An-sich. أما المرحلة الثانية فهي نفي الذات أو «الكينونة المغايرة» Anders-Sein. والمرحلة الثالثة هي الذروة وهي حالة «الكينونة في حد ذاتها ومن أجل ذاتها» An-und-für-sich-Sein.

كان هيجل قد صار علما شهيرا في سماء الفلسفة عندما طلبت إليه جامعة هايدلبرج في يوليو ١٨١٦ أن يقبل بها منصب الأستاذية. وما انقضى شهر واحد على ذلك حتى بلغه طلب مشابه من جامعة برلين. واستقر رأي فيلسوفنا على أن يرضى بهايدلبرج. وكانت جامعة إرلانجن تحاول هي الأخرى أن تكسب قبوله.

ألقى هيجل في ٢٨ أكتوبر ١٨١٦ محاضرته الافتتاحية التي استهل بها حياته الأستاذية في الجامعة الجديدة. وكانت سائر محاضراته تتخذ طابع الشمول الموسوعي الذي تميز به هيجل، فمن معالجة المنطق إلى الميتافيزيقا إلى حقوق الدولة إلى علم الجمال والأنثروبولوجيا وعلم النفس. ثم الفلسفة والتاريخ باستمرار متزايد. وكما سبق له أن فعل في «ينا» كذلك أعلن هيجل في هايدلبرج عن سلسلة من المحاضرات تحت عنوان «موسوعة العلوم الفلسفية» لم يستمع إليها للأسف سوى عدد محدود من الطلبة.

كان هيجل في عرف مواطنيه بعيدا عن الحياة الواقعية يعيش دوما في نطاق «الروح العالمية». ومن الحكايات الشائعة عنه في هايدلبرج أنه بينما كان يخوض مرة في الوحل الذي خلفته الأمطار لم يشعر بقدمه يغادر حذاءه وإذ به يمضي في الوحل حافيا دون أن ينتبه لما حدث. غير أن هيجل ما كان هائما ولا بعيدا عن الواقع.

كان يتمنى أن يشغل كرسي أستاذية الفلسفة في جامعة برلين بعد أن صار شاغرا بوفاة «فيشته» Fichte. فما أن تولى «كارل فرايز تسوم آلتنستاين» وزارة شئون الفكر والتعليم والطب، التي أنشئت حديثا آنذاك، حتى قرر أن يبعث إلى هيجل ليستدعيه أستاذا في برلين. وكان يعرف الفيلسوف الكبير من مؤلفاته ومن بعض أصدقائه.

أعد الوزير الجديد كتابه إلى هيجل في ثلاث مسودات ثم دون خط يده في صيغته الأخيرة في ثاني أيام عيد الميلاد عام ١٨١٧ وقد عرض على فيلسوفنا فيه أن يشغل كرسي أستاذ الفلسفة بجامعة برلين مقابل مرتب شهري قدره ألفي تالر فضلا عن صرف ألف تالر كنفقات انتقال وعزال إلى مقر العمل الجديد. فلا عجب إن لعب هذا الخطاب دورا ملحوظا في حياة هيجل.

ألقى فيلسوفنا محاضرته الافتتاحية في جامعة برلين في ٢٢ أكتوبر عام ١٨٢٢ غير أن هذه المحاضرة لم ترسم الخطوط الرئيسية لقدره ومكانته في عالم الفلسفة وحسب. وإنما كانت تتضمن بالمثل مبادئ الفيلسوف وعقائده السياسية الأخلاقية وعليه لا يجوز في المستقبل لإنسان أن ينظر إلى هيجل عبر نظرته إلى الفيلسوف وإن كان هذا بأقصى وأرحب معانيه. «إن ما في الحياة حقيقي وعظيم وإلهي. إنما هو كذلك من خلال الفكرة. وإن هدف الفلسفة هو أن تعيها (تلك الفكرة) في شكلها الحق وفي شموليتها.» (راجع الحاشية رقم «١» مع مزيد من المقتطفات عن المحاضرة التي افتتح بها هيجل أستاذيته في برلين)

كان هيجل يحاضر عشر ساعات في المتوسط أسبوعيا منذ الفصل الدراسي الشتوي ١٨١٨/١٩. وكان يستمع إليه ما بين الأربعين والستين طالبا وطالبة. وقد استجد على موضوعات محاضراته «فلسفة الدين» و«فلسفة تاريخ العالم» كان يرى مثلا أن «العقل يحكم التاريخ، وأن تاريخ

Hegel in der Universitat Berlin 1818

صورة الفيلسوف هيجل وهو يدرس فى جامعة برلين رسمها وطبعها على الحجر «فرانتس كوجلر» عام ١٨٢٨ وهذه الصورة محفوظة فى Archiv fur Kunst und Geschichte, Berlin-Nikolassee

العالم قد اتخذ مسارا عقلانيا». وهو ما يصعب علينا اليوم أن نصدقه بهذه البساطة.

صار مستمعوه تلاميذ له، وصارت فلسفته مذهبا ومدرسة فلسفية. وكان من بين الذين استمعوا إليه — على حد قول هيجل نفسه - «ضباط فى الجيش برتب مقدم وقائم مقام، ومستشارون لشئون الدولة العليا» وكان من بين الذين حضروه ورفضوه «آرتور شوبنهاور».

عندما عين هيجل أستاذا فى برلين عبر عن رغبته فى أن تتاح له الفرصة فى أن يؤثر على نطاق أوسع من نطاق عمله الجامعى. وقد حققت له هذه الأمنية فى ١٨٢٠ بتعيينه عضوا عاملا فى «لجنة الامتحان الملكية العلمية بمقاطعة براندنبورج»

وفى عام ١٨٢١ خرج هيجل على العالم بأثر جديد من آثاره، نقح وأكمل فيه نظريته فى فلسفة الحقوق تحت عنوان مزدوج هو: «معالم الحق الطبيعى وعلم الدولة. أسس فلسفة الحقوق». ويحتوى هذا السفر على «نظام هيجل الفلسفى عن آخره فيما يتعلق بعنصر العقل العملى». (هكذا هـ جلوكنر فى الطبعة التى احتفل فيها باصدار مجموعة مؤلفات هيجل دفعة واحدة).

*

كما كان هيجل فى «يينا» و«نورنبرج» و«هايدلبرج» كذلك كان فى برلين ضيوفا يسعد باستقبال الزوار والتحدث إليهم. وقد لبى هذه النزعة الاجتماعية فى نفسه أن استطاع أن يقوم بالرحلات إلى مختلف بقاع ألمانيا والنمسا وإلى هولندا وباريس.(٨) وقد كانت زيارته لجوته فى ڤايمار أثناء صيف ١٨٣١ بمثابة ذروة لقاءاته الانسانية والفكرية فكلا المفكرين العملاقين كان يكن للآخر منذ عهد هيجل «يينا» كل تقدير وإكبار سابق.

حل وباء الكوليرا فى برلين خلال صيف ١٨٣١ آتيا من جهة الشرق. وما لبث أن اشتدت وطأته وتضاعف خطره فسارع كل من استطاع من الأهالى بالهجرة من المدينة الكبيرة. وهاجر هيجل برفقة أسرته إلى دار تشرف على حديقة فى «كروينسبرج» وعند نهاية الخريف حسب أزمة الكوليرا وعاد هيجل إلى داره فى برلين حيث كانت تقع فى حى «كوبفرجرابن» Kupfergraben كى يعد لمحاضراته فى الفصل الدراسى الشتوى فقد أعلن عن فلسفة الحقوق وتاريخ الفلسفة.

وفى العاشر من نوفمبر ١٨٣١ بدأ فيلسوفنا فى إلقاء محاضراته وقد مس مستمعيه «توهج» فى صوته «غير عادى» فاذا ما عاد إلى داره قال لزوجه «إنى أشعر اليوم براحة خاصة» وما أن حل الرابع عشر من نوفمبر حتى باغت الموت فيلسوفنا الكبير.

قيل فى تشخيص علة الوفاة «كوليرا فى حالة مركزة. ومن ثم أقل وضوحا فى أعراضها الظاهرية». غير أن معاصرى هيجل قد استرابوا أنفسهم فى صحة هذا التشخيص ورفضوه. وإننا اليوم نميل إلى الاعتقاد بناءاً على البحوث التى قام بها «جلوكنر» فى هذا الخصوص بأن سبب الوفاة يرجع إلى مرض مزمن أصاب الفيلسوف فى معدته أثناء رحلته إلى باريس فى ١٨٢٧. وقد تأزمت أعراضه واشتدت إلى أن أدت إلى الوفاة.

عن الأيام الأخيرة من حياة هيجل كتبت زوجه إلى عائلتها « فى صباح الاثنين أراد أن ينهض من سريره. فأحضرناه إلى غرفة الجلوس المتاخمة. ولكن حواره كان من الكبر حيث وقع وهو فى الطريق إلى الأريكة وفى الساعة الثالثة أحس تشنجا فى الصدر أعقبه مرة اخرى نوم هادئ. ولكن صفحة محياه الشمالية كانت كالثلج فى برودها ويداه صارتا زرقاوتين باردتين. فركعنا إلى جوار مخدعه وتسمعنا أنفاسه كانت نومة صعود الروح!»

بذل أصدقاء هيجل ما لديهم من نفوذ كيما لا تحمل عربة موتى الكوليرا رفات الصديق الكبير. بل هيأوا له جنازة تليق وأمثاله من العظام وقد رافقه فى رحلته إلى مثواه الأخير موكب هائل من الطلبة والأساتذة بالمشاعل فى أيديهم تحية للمفكر الكبير الذى عاش سطرا من مجده فى حياته وقد تزايد هذا المجد بمرور الأعوام بعد ذلك ولا يزال.

إن هيجل ليس إلا واحد من أهل الفكر الخالدين الذين يذكروننا بأنه لابد لقضايا الانسانية وأسئلتها القديمة من أن تطرح فى كل جيل طرحا جديدا. ويشير علينا هيجل إلى معنى ذلك وهدفه حين يعلن قوله: «إن تاريخ العالم هو التقدم فى وعى الحرية».

الحواشى والتعليقات:

(١) [illegible]
[illegible] (أى الفلسفة) [illegible]
[illegible] للشعوب) إنما [illegible]
(«حول جوهر النقد الفلسفى ١٨٠٣)
Uber das Wesen der philosophischen Kritik

«أما عن [illegible] المحاضرات [illegible] فى المقدمة ذلك أنه [illegible] السمع والرؤية. [illegible] الباطنية ويتعلم أن يرى [illegible] التجريد فى التفكير عن طريق التفكير المجرد. [illegible] المحسوس فيصعد عن طريق التحليل [illegible] التجريد. وهو [illegible]

[illegible] من السهل إلى الصعب، أو الاستهلال بالتجريد نفسه. [illegible] وتدريسه وشرحه وتفسيره [illegible] وإن كانت تماشى الطبيعة (أكثر من [illegible]) [illegible] ليست منهجا علميا [illegible] ثم أنه من الخطأ [illegible] أن تعتبر تلك الطريقة الطبيعية فى [illegible] من المعنى [illegible] أيسر أو أسهل [illegible] هى على النقيض من ذلك الطريق [illegible] أنه من الأيسر [illegible] اللغة الصوتية ومطالعة الحروف مفردة عن [illegible] الكلمات كاملة [illegible] المجرد أسهل، فى الأيسر فهمه [illegible] من [illegible] المرافقات الحسية الملموسة. ومن ثم فلا حاجة [illegible] أنه سيعد استعدادا. إذ أنها لا تلعب إلا دورا [illegible] (تقرير رسمى لدرس الفلسفة عام ١٨١٢ Amtliches Gut-achten uber den Philosophieunterricht von 1812

[illegible] أول شروط الفلسفة هو [illegible] الحقيقة، والايمان بسلطة الفكر [illegible] الانسان [illegible] فكر فى حقه وعليه أن يرى نفسه خليق [illegible] يكون [illegible] وهو مهما أكبر من شأن فكره وسلطان (روحه) فى [illegible] حقها من الاكبار والاعلاء. وبهذا الايمان إنما تفتح أمامه جميع الأبواب [illegible] أو صلبة ولا يقوى جوهر الكون [illegible] يكون فى أول أمره خفيا مغلق على أن يقاوم [illegible] التعرف. فلابد

له من أن يفتح أمامها، وأن يضع غناه وأعماقه بين أيديها لتستمتع بها »
(من محاضرة هيجل التى استهل بها تدريسه فى جامعة هايدلبرج فى ١٨١٦/١٠/٢٨)

«إن شجاعة الحقيقة وسلطة الفكر لأول شرط لدراسة الفلسفة، وعلى الانسان أن يكرم ذاته ويوقرها باعتبارها أرفع الكائنات إنه مهما أكبر من شأن الفكر فلن يكفيه حقه من الاكبار وجوهر الكون المستغلق ليس فيه قوة كامنة تقف فى وجه شجاعة التعرف، فلابد له من أن يفتح أمامها، وأن يضع ثراءه وأعماقه بين يديها لتستمتع بها »
(من المحاضرة التى افتتح بها هيجل أستاذيته فى جامعة برلين، وقد ألقاها فى ١٨١٨/١٠/٢٠)

(٢) ما أن انتقل الطالب الشاب كارل ماركس من جامعة بون إلى جامعة برلين فى ١٨٣٦ حتى استمع هناك إلى محاضرات «سافينى» Savigny، أستاذ كرسى الحقوق الرومانية، والأستاذ «جانس» Gans الذى كان يعلم هو الآخر الحقوق هناك، وكان على علاقة وثيقة بهيجل الذى كان يعطره بتعليقاته الفكاهية (كان هيجل خفيف الظل يحب النكتة!)

انضم ماركس فى شبابه إلى «الدكتور كلوب» Doktorklub، الذى كان عبارة عن اتحاد الهيجليين اليساريين Junghegelianer وقد كتب إلى والده ولم يعد آنذاك التاسعة عشرة من العمر (عام ١٨٣٧) «قرأت بعض المقاطع من فلسفة هيجل فلم أرتاح لموسيقاها الصخرية العجيبة ومرة أخرى أردت أن أغطس فى أعماق الأليم ولكن بهدف معين هو أن أعثر على الطبيعة الفكرية ضرورية، وملموسة، ومكتملة كما هى الطبيعة الجسدية، وألا أعود إلى التمرس بالفنون المبتذلة، بل أضع الدرة الخالصة فى ضياء الشمس كتبت حوارا فى حوالى ٢٤ ملزمة عنوانه «كلاينتاس أو نقطة انطلاق الفلسفة وضرورة استمرارها » هنا اتحد الفن والمعرفة بعد أن كانا قد انفصلا عن بعضهما البعض تماما، وقد جعلت هذا العمل كجوال هائم، ومضيت إليه، إلى تطوير فلسفى جدلى للألوهة، وكيف أنها تفصح عن نفسها كمفهوم فى حد ذاته، وكدين، وكطبيعة، وتاريخ كانت جملتى الأخيرة بداية النظام الفلسفى الهيجلى إن هذا العمل الذى تعرفت من أجله شيئا ما على العلوم الطبيعية، و(فلسفة) شلنج، والتاريخ، والذى سبب لى ما لا حصر له من العناء والمشقة، قد دون بصورة مضطربة مضطربة (فقد كان المفروض أن يصير منطقا جديدا)، حتى أنى أكاد بنفسى ألا أستطيع أن أعود الآن لأفكر فى مجراه، إنه أعز أطفالى، حضنته برعايتى فى ضوء القمر، وإذ به حملى كصفارة الانذار الخاطئة إلى أحضان العدو »

بدأ فيما بعد اهتمام ماركس النقدى بهيجل وخاصة بفلسفة الحقوق عنده، ويرجح أن ماركس قد انتهى من موقفه الواضح منها فى ١٨٤٥ «إن من يقرأ اليوم عرض هيجل للمجتمع البرجوازى، ويعرف ولو بعض الشئ تلك الفروض الرئيسية التى وضعها ماركس فى مرحلته المتأخرة، لا يستطيع أن ينكر أن كافة عناصر فكر ماركس موجودة فى ذلك الفصل الخاص بفلسفة الشرائع »
عن كتاب (R Heiß, Die großen Dialektiker des 19 Jahrhunderts Hegel, Kierkegaard, Marx Koln/Berlin 1963 S 162 ص)

لم يستعر ماركس مفهوم «العملية الديالكتيكية» عن فلسفة الحقوق عند هيجل، وإنما عن الفصل الخاص «بالسيادة والعبودية» فى كتاب الفيلسوف المثالى الكبير الذى عنوانه «فينومينولوجيا الروح» Phanomenologie des Geistes على أن العمل عند ماركس إنتاج وفعل خلاق يُعَدِّل من علاقة الانسان بالطبيعة «إن ما يميز أسوأ بَنَّاء على النحلة هو أنه بنى الخلية فى ذهنه قبل أن يبنيها بالشمع » Karl Marx, Das Kapital, Hamburg 1922 I, 140)

يطبع كيان الانسان عمله، ويصبح هذا العمل جزءا من ذلك الكيان وإن تحول الانسان من ذات إلى موضوع عن طريق العمل هو عند ماركس أس البلاء فى المجتمع الحديث، وأدل ما عليه هو العمل فى مقابل الأجر

كما ينجم عن ذلك الخلل فى الانسان ذاته خلل فى علاقة الناس ببعضهم بالبعض الآخر فالانسان لا يصبح بالنسبة لمالك وسائل الانتاج إلا وسيلة طيعة للحصول على الربح، وبالعكس يصبح صاحب وسائل الانتاج مجرد وسيلة للعامل كى يحفظ رمقه ولا سبيل لتغيير هذا الوضع إلا بتغيير جذرى للبناء الاجتماعى (راجع أيضا G Wetter, Die Umkehrung Hegels Grundzuge und Ursprunge der Sowjetphilosophie, Köln 1963)

(٤) قارن بذلك كلمات هيجل «ليس تاريخ العالم أرضية للسعادة إن حقب السعادة صفحات بيضاء فيه »

(٥) نورد هنا كمثال على كرم ونبل آلتنشتاين Altenstein خطابه الذى وجهه إلى هيجل فى صيف ١٨٢٢ «شكرا على إفادتى بأنكم قمتم برحلة الاستشفاء التى تمنيتها لكم ووعدتكم فى العام الماضى بأن أعوضكم عنها ماديا، وقد كان ثقيلا على نفسى أن أتأخر طيلة هذا الوقت فى تلبيه وعدى - ولأن كنت قد فعلت ذلك فإنما لرغبتى فى أن أحصل لكم فى هذا العام أيضا على منحة مشابهة لأداء نفس الغرض وإنه ليسعدنى غاية السعادة أن أمدكم عن طريق المرفقات الرسمية بأنى قد تمكنت من ألا أقتصر على أن أعتمد لكم للعام الماضى مكافأة قدرها ثلاثمائة تالر وحسب، وإنما كذلك مبلغ آخر يساويه للعام الحالى بحيث يكون المجموع ستمائة تالر وإنى لآمل أن يبعث ذلك الطمأنينة التامة فى نفسكم، بالاضافة إلى وعدى لكم بشأن المستقبل، وأن يتهيأ لكم فى هذا العام أن تقوموا ولو برحلة استجمام قصيرة فلإن أمكنكم ذلك فلتحيروا لنفسكم مثل هذه الراحة والاستراحة بعد كل ما حققتموه من عمل مجهد مكلل بالنجاح » ويلاحظ أن هيجل كان واعيا فيما يتعلق بالمسائل المالية وهو ما يمكن الدليل عليه بمراسلاته مع «آلتنشتاين» قبل استلامه كرسى الأستاذية فى جامعة برلين

(٦) لقد عدل هيجل فيما بعد من موقفه من بروسيا ويقول «ف بولو» F Bulow مؤلف كتاب "Hegel Volk - Staat - Geschichte Eine Auswahl aus seinen Schriften" Stuttgart 1943
«رغم أنه (أى هيجل) كان يرى - من قبل - فى بروسيا عائقا وأى عائق دون إعادة بناء الرايخ الألمانى القديم، وعلى الرغم من مبلغ قسوة حكمه على الدولة البروسية فى أعقاب موقعتى «ينا» Jena و«آورشتيت» Auerstadt فقد صار الآن يهلل بلا حدود للأسلوب الذى سلكته الحكومة البروسية لانقاذ الدولة فى أعصب أوقاتها من الانهيار، وتجنيد القوى السياسية من أجل خير الجميع، ثم التطرق إلى شكل الدولة، وكيف استيقظ الوعى التاريخى آنذاك فى بروسيا، وصارت تعى رسالتها التربوية القومية والحضارية »

(٧) راجع الفقرة الثانية من الحاشية رقم «١»

(٨) كانت زوجة هيجل لا ترافقه بينما كان يعوضها عن ذلك بأن يقص عليها مشاهداته وقد كتب إليها من باريس عام ١٨٢٧ «إن باريس مدينة عتيقة الغنى والثراء كوم فيها ملوكها من عشاق الفن والأبهة عبر قرون طويلة من الزمان، وأخيرا نابليون القيصر بعظمته الشامخة، وشعب نشيط مجتهد، ثروات بمختلف الأساليب وعلى شتى الأنواع، من قصور إلى مرافق عامة - إن كل كلية من كليات الجامعة تشغل على سبيل المثال قصرا بحجم جامعتنا - ومن هذا الكثير وقاعة الخمر Halle au vin عبارة عن مبنى مؤلف من أقبية عديدة إنها لمنشأة هائلة رائعة وكل هذا أوسع وأرحب مما هو عندنا بثلاثة أو أربعة أو عشرة أضعاف، فهو ممتد الأطراف فى براح، مريحا أكثر مما لدينا، وفى متناول الجمهور مباشرة، ومع ذلك فكل شئ مصان غير معرض للاتلاف وكم تمنيت أن أراك فى «القصر الملكى» Palais Royal، إنه باريس فى داخل باريس، حوانيت لا نهاية لها وثروات من الصنائع، وأجمل محال الجواهر والجواهرجية تبعث على العجب والاعجاب غير أن كل شارع مرتب ومنسق بكافة أساليب الوفرة والفخامة. وفى استطاعة المرء أن يحصل فى كل ركن على ما يشاء . »

ترجمة: مجدى يوسف

أبحاث هاينريش بارت

كمساهمة في الدراسات الشرقية

بقلم ميلكس كلاين فرانكه

ولد هاينريش بارت البحاثة والرحالة الألماني عام ١٨٢١، وتوفي عام ١٨٦٥. وقد نشرت دار نشر فرانس شتاينر بفيسبادن في عام ١٩٦٧ كتابا تذكاريا لمناسبة مرور مائة سنة على وفاته. ومع ان بارت كان يكثر من التجول والترحال في الأناضول وأوربا الشرقية والجنوبية وقد ألف عن رحلاته ما ألف من الكتب والمقالات، فسياحته الاكثر شهرة هي الرحلة التي قام بها في افريقيا بين عامي ١٨٤٩ و١٨٥٥، والتي جمع في اثناءها معلومات كثيرة حول تاريخ أهل افريقيا الشمالية والمركزية وعاداتهم وتقاليدهم كما أنه جمع الأحجار الجغرافية والمتعلقة بالعلوم الطبيعية على العموم وهذا أول كتاب ألف في أوربا حول هذه المنطقة غير المعروفة

ونظن ان اكتشافات بارت في افريقيا وملاحظاته في حضارة السكان المسلمين في منطقة تشاد والنيجر مهمة جدا في يومنا هذا حينما نشاهد الاسلام في افريقيا ينتشر ويزداد قوة لذلك نود أن نقدم لقرائنا ورقة من تاريخ الاكتشافات الألمانية في أفريقيا العربية والشرقية

وعلى القارئ ألا ينسى أن كلمة «السودان» كانت تستعمل في زمان بارت لتشير الى المنطقة المركزية في افريقيا، اي ما يلي تشاد حتى مملكة نيجيريا غربا ومالي شمالا. ولم تطلق أبداً على السودان الذي نعرفه اليوم!

عن كتاب *Heinrich Barth Ein Forscher in Afrika. Leben Werk Leistung* Herausgegeben von Heinrich Schiffers Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1967

عندما جاب هاينرش بارت Heinrich Barth في منتصف القرن الماضي ربوع السودان وراح يستكشف بقاعه، لم تكن هذه البلاد الواسعة معروفة جيداً في اوروبا ولا تاريخها القديم والحديث ولا أوضاعها الاجتماعية والثقافية المعقدة. وكان علم اللغات الشرقية لا يزال حقلا علمياً فتياً، كما استطاع بارت أن يعتمد في حالات قليلة جداً على أبحاث ودراسات تمهيدية سابقة. فقبل بارت كان الرحالون قد اخترقوا افريقيا حتى أواسطها ولكن بارت يتفوق عليهم جميعاً كعالم حق. فقد جمع ما بين البحث النظري والعملي على أحسن وجه.

١ — سيرته

ولا نعرف الشيء الكثير عن دراسات بارت الشرقية. فكما كتب ستانلي لين—بول Stanley Lane-Poole عن حياة حميه، المستشرق المعروف والمعاصر لبارت، إدوارد وليام لين Edward William Lane، فقد قام صهر بارت، شوبرت Schubert، بكتابة سيرة حياة حميه بارت وفيما عدا خبراً مختصراً مفاده أن بارت كان قد درس مدة اربعة أشهر على يدي استاذ للاستشراق في لندن، فاننا لا نعرف شيئاً اكثر من ذلك عن دراسته الشرقية. وكان بارت على صلة بعدد من المستشرقين: كجون نيكولسون John Nicholson في بنريث Penrith، وبلاو Blau ورالفس Ralfs. ولا نعرف كان قد تعرف أيضاً على لين Lane في انكلترا وكان بارت قد قرأ كتابه «عادات وتقاليد المصريين الحديثين» "Manners and Customs of the Modern Egyptians" الذي كتبه بعد أن أقام عامين في مصر، كما أشار إليه واقتطف منه في كتابه «رحلات في افريقيا» "Reisen in

◀ صحيفة من قاموس أحضره هاينرش بارت لنفسه لحفظ بعض اللغات الافريقية وهي محفوظة في Staatsarchiv، هامبورج

صورة هينريش بارت Heinrich Barth

عن كتاب
Fruhe Wege zum Herzen Afrikas
Turris-Verlag, Darmstadt, 1969

Afrika" ويتشابه الباحثان كثيراً في موقفهما الذي ينطوي على احترام الحضارات العربية عليهما وفي مقدمة كتاب لين المذكور، يقول المؤلف (ص XI) «لقد عاشرت المسلمين من جميع طبقات المجتمع بوجه خاص فكنت اعيش كما يعيشون وأتكيف لعاداتهم العامة. ولكي أجعلهم يألفونني ويتحللون من أي تحفظ تجاهي في كل موضوع. فقد كنت اظهر موافقتي لهم في الرأي كلما سمح ضميري بذلك. وكنت، في أغلب الحالات الاخرى، أتحاشى التعبير عن مخالفتي في الرأي. كما أتحاشى القيام بأي عمل من شأنه أن يثير اشمئزازهم. فكنت امتنع عن تناول الطعام الذي يحرمه دينهم، وعن احتساء الخمر، وما شابه ذلك. كما كنت اتجنب العادات التي لا تروق لهم كاستعمال السكاكين والشوكات اثناء تناول الطعام»

وبطريقة مشابهة لذلك يتحدث بارت في مقدمته (ص XXIX وما تلاها). فيقول إنه يرى أن من «الفطنة أن اتكيف في الملابس والأمور الأخرى لعادات أهل البلاد، وذلك بارتدائي زياً نصفه عربي ونصفه سوداني. يكون اكثر ملاءمة لمناخ البلاد، كما يبدو في نظر أهل البلاد اكثر حشمة من ملابس الأوروبيين. وبل تبدو بعض التصرفات في حياة الاوروبيين اليومية عملا مشينا في نظر المسلمين، بحيث أن الرحالة المنفرد الذي لا حول له ولا قوة والذي يسعى إلى النجاح في مشروع لا يخلو من السل. سيكون بعيداً عن الحكمة إذا رفض التكيف بهذا الخصوص لمشاعر أهل البلاد وأعرافهم ... ومن الجهة الاخرى فان بعض عادات المسلمين مليئة بالورع الحقيقي، بحيث انني اعتقد أن الرحالة المسيحي يستطيع أن يتكيف بارائها دون أن يؤثر بذلك على خلقه المسيحي بأي شكل من الأشكال.»

أما ما يتعلق بدراسات بارت الشرقية، فقد كان، بوجه عام، وعلى ما يبدو، عصامياً. وكانت اللغة العربية بالنسبة له وسيلة للتعرف على البلاد وأهلها. ولو استخدم اللغة العربية الفصيحة في السودان لما استطاع التفاهم مع أهل البلاد، حيث أن السكان المسلمين لم يكونوا يتمتعون بوجه عام بمستوى ثقافي رفيع. ولذا فقد كان عليه أن يتعلم اللهجة العامية للوصول إلى غايته وكان بوسع

الشرط الخامس Article 5th

الشرط السادس Article 6th

عقد وقع عليه هاينريش بارت مع ملك «بورنو» Borno في ٣ سبتمبر ١٨٥٢

عن كتاب
Fruhe Wege zum Herzen Afrikas
Turris Verlag, Darmstadt, 1969

بارت التفاهم بدون جهد بالعربية وبحماسة مثوله بين يدي السلطان عبد القادر في ميسيبيا، يكتب بارت(١). «ألقيت كلمتي بالعربية، بينما راح صديقي الأعمى سمو يترجم حديثي إلى لغة البغرمى كلمة كلمة، كما كان يعطيني إيماءة بين حين وآخر. كلما بدا له أنني استخدمت تعابير قوية جداً» أما هذه «التعابير القوية جداً» فهي على ما يبدو اصطلاحات لغوية من العربية الفصحى، ممزوجة باللغة العامية، كانت تبدو مثيرة جداً لمترجمه.

وبالإضافة إلى العربية كان بارت يتحدث كذلك لغات الفولبه والهاوسا(٢) والكانورى(٣). ورغم موهبته الكبيرة لتعلم اللغات فانه لم يقم بنشر النصوص العربية التي جمعها وإنما كلف المستشرقين المذكورين أعلاه بذلك. وبطبيعة الحال فان تصحيحات بارت لهذه الترجمات التي كلف بها غيره لم تكن صحيحة دائماً، كما أن الوثائق والإيصالات التي كتبها بارت بالعربية لا تخلو أحياناً من أخطاء تتنافى وقواعد اللغة العربية. ولكن بارت كان على أي حال قادراً على قراءة كتابات ومؤلفات الجغرافيين والمؤرخين العرب وكذلك المخطوطات التي ذكرها، كتزيين الورقات(٤)، وتاريخ السودان(٥)، والانفاق الميسور(٦) مثلا. قراءة فاحصة نقادة ومتمكناً من تقييمها لأغراض أبحاثه الخاصة — وهذا مجهود لا يخور الاستهانة به. وهناك عدد قليل من الرحالين العلماء الذين يستطيعون أن يتباهوا بميزة اتقان اللغات واللهجات المختلفة للبلاد التي يجوبونها لأغراض الاستكشاف ونذكر في هذا المجال بوجه خاص المستشرق ماكس فرايهر فون أوبنهايم Max Freiherr von Oppenheim الذى عين عام ١٨٩٤ رئيساً لبعثة استكشافية إلى بحيرة تشاد، والذى أشاد في كتابه «رابح ومنطقة تشاد»

١) Reisen in Afrika (١ ، R)، المجلد ٣، ص ٣٧٠
٢) ١ ، R، ١، ٤٤١
٣) ٨ ، R، ٣، ٢٥٨.
٤) ١ ، R، ٤، ١٨٨
٥) ١ ، R، ٤، ٢٠٢
٦) ١ ، R، ٤، ١٨٨

(Berlin 1902) "Rabeh und das Tschadgebiet"

بأعمال بارت واكتشافاته[٧]

لقد قام بارت بتصحيح كثير من التصورات الخاطئة عن السودان ولم يستفد من أبحاثه واكتشافاته حقلا الجغرافيا والانثولوجيا فحسب. وانما أفاد الاستشراق من ذلك بنفس القدر فلم يبحث أحد من قبله تاريخ الإسلام في السودان كما فعل هو ولكن كتابه «رحلات في افريقيا» لا يعتبر مصدراً لا ينضب بالنسبة للمؤرخ فحسب. بل وكذلك بالنسبة لعالم اللغة بين المستشرقين ولو اعتبرنا الأمر من وجهة نظر البحث العلمي الحديث فان لدينا اليوم. وخاصة في علم اللغة. معرفة تفصيلية اكثر دقة وقد زادت المصادر الجديدة المكتشفة في عشرات السنين التالية من معرفتنا هذه ومن الجهة الاخرى. لا بد أن نأخذ بنظر الاعتبار أن بارت أراد نتيجة الالحاح الشديد من جميع الجهات أن ينشر كتابه «رحلات في افريقيا» في أسرع وقت ممكن فقد طبع عمله المكون من خمسة مجلدات بعد عودته بعامين. بل إن النسخة الانجليزية من مؤلفه ظهرت قبل ذلك ولذا فان بعض الأمور التي تستحق اهتماماً اكبر لا تظهر إلا في الهوامش

ليس الغرض من هذه الدراسة سد الثغرات الموجودة في تفاصيل بارت بطريقة منظمة. ولا تصحيح هذه التفاصيل حيثما يبدو ذلك ضرورياً إذ يجب أن ينظر إلى عمل بارت أولا من زاوية عصره. وإنه لمن غير المجدي قياس هذا المؤلف بمقياس غير المقياس التاريخي. وسأقتصر فيما يلي على معالجة الحقلين الذين يعتبر استكشافهما على يدي بارت ذا أهمية قصوى بالنسبة للاستشراق. واعني بهما تاريخ الإسلام. وانتشار اللغة العربية في السودان

٢ الدراسات الخاصة بالاسلام والمسلمين في السودان

عند ذكر كلمة الاسلام. يجب أن نميز هنا أمرين مختلفين. الإسلام كدافع تاريخي سياسي. والإسلام كنظام ديني ومنذ بدايته الأولى انطبع الإسلام بصلة قوية بالحياة الدنيا. فلم يكن الدين الجديد مجرد «صراط مستقيم» يسير عليه المؤمن بثقة وأمان إلى سعادة الآخرة وجنة الخلد فحسب. وانما تعهد بالاهتمام حياة المؤمنين الدنيوية ونظم علاقاتهم ومعيشتهم الاجتماعية بنظم وقوانين دقيقة وكانت المجتمعات الاسلامية الفتية منظمة تنظيما شديداً. كما أنها شكلت. بالنسبة للخارج على الأقل. جبهة موحدة وصارت بذلك سلاحاً قوياً تجاه شعوب كانت وهي في ذروة تطورها متماسكة تماسكاً ضعيفاً بفعل تقاليد قديمة. مما أدى الى انهيارها أمام موجة الفتح الاسلامي

وتمت الفتوحات الاسلامية بصورة عاصفة في شمالي أفريقيا التي اعتنقت دين الفاتحين بسرعة وبلغ سلطان الفاطميين في القرن العاشر من فلسطين حتى المغرب الاقصى أما في اتجاه الجنوب. نحو قلب افريقيا. فقد كان تقدم الاسلام ابطأ بكثير وظلت ممالك سوبغاي وغانا وكانم القديمة ـ كما ظلت عبرها أيضاً ـ في مأمن من التغيرات السياسية الجارية في شمالي افريقيا. تحميها صحار يصعب اختراقها غير أن التجار والرحالين خلقوا شيئاً من الاتصال منذ القرن التاسع بين العرب في الشمال والسكان السود في داخل القارة الأفريقية. ولكن الغزوات الحربية لم تبدأ إلا بظهور المرابطين وكان هؤلاء من البربر القاطنين في الصحراء الكبرى من قبائل اللمتونه. التي أحدثت تزيد من عنف غزواتها الحربية باسم الجهاد في سبيل الله وتحت راية الدين الجديد وأقام هؤلاء على امتداد الحدود الجنوبية للبقاع التي فتحوها لدين الإسلام حصونا وروابط[٨] عسكرية. كانوا يتدربون فيها تدريباً دينياً وعسكرياً. وكانت تخدمهم كقواعد ينطلقون منها في غزواتهم للبلاد المجاورة

وحتى أيام حياة بارت كان بعض العرب في هذه البقاع يتفاخرون بكونهم من نسل المرابطين. ويذكر بارت نفسه كيف أنه قابل عربياً زعم أنه سليل بربر اللمتونه المذكورين[٩] «... وبعد ذلك قابلتنا فئة اخرى من المسافرين. كان بينهم رجل لمتوني. وهو مغربي. مزيج من دم عربي وبربري من قبيلة اللمتونه القديمة. التي. بعد أن كانت في الماضي تشكل العنصر الرئيسي للمرابطين الأقوياء. استوطنت الآن في مجموعات صغيرة على شاطئ المحيط الأطلسي.»

ويخبرنا بارت كذلك أن سلالة هذه القبيلة البربرية تعيش منفصلة عن بقية السكان. في أماكن سكنية خاصة وبلغ بارت أثناء ركوبه في الصحراء أحد مرابع «المرابطين» ويقول حول ذلك[١٠] «وكنا قد قطعنا ميلين في هذا

٧) لقد انبعث النهضة الاستكشافية لأسباب تكتيكية وسياسية. غير أن الكتاب يعتمد على أخبار الرحالين إلى افريقيا الوسطى الموجودين في مصر

٨) جمع (ربط) وهذا هو أصل تسميتهم.

٩) ١ .R، ٤، ٢٣٦.

١٠) ١ .R، ١، ٣٥٢، ٣٥٣.

الوادى عندما نزلنا فى مكان فسيح مكشوف محاط بأشجار الأبيسكا الحصراء. وكان يقع فى الجانب الآخر من تين طرح عوده. وهى قرية المرابطين أو الأيسلميين، وهى تمتد فى صف طويل على إمتداد الهضاب المنخفضة عند بداية السلسلة الجبلية وتتألف القرية من حوالى المائة منزل، وهى فى الغالب اكواخ مبنية من الأعشاب وسعف النخيل، بينما لم يبن إلا القليل منها من الحجر. ورغم صغرها، إلا أن القرية هامة بالنسبة للمواصلات بين شمالى أفريقيا ووسطها. تلك المواصلات التى لا تتم إلا بحماية اعتبار أولئك الرجال العلماء المتدينين وذلك بأمان يثير الدهشة إذا ما اعتبرنا الطبيعة الوحشية اللصوصية التى يمتاز بها سكان هذه البقاع ... ورغم أن الأيسلميين يسمون أنفسهم «أتقياء ورعين»، إلا أنهم لم يحرموا أنفسهم من حاجات هذا العالم، بل على العكس من ذلك، فهم يحافظون على حياتهم ووجودهم بطموحهم، ومكائدهم وتصرفاتهم العامة بحيث يمارسون تأثيراً هاماً على أوضاع البلاد »

وفى مكان آخر يصف بارت خلف المرابطين المزعومين اولئك على الشكل التالى[١١] «وكانت ثياب اغلب الرجال بيضاء كذلك. ولكن اكثر صفة مميزة لهم كانت أن كثيراً منهم كانوا يرخون شعورهم فى جدائل طويلة. وهذه علامة على أنهم من الأيسلميين، أو المرابطين (أى الأولياء)، وهى صفة يدعونها لأنفسهم رغم عاداتهم البعيدة عن الصرامة والتزمت. ورغم أنه لا مدرسة لهم، إلا أنهم فخورون بتنصيبهم معلماً فى مسجدهم الذى لا حاجة به أن يكون فخماً عظيماً »

ولكن لنعد من النسل إلى المرابطين الاصليين فى القرن العاشر الذين خضعت لغزواتهم وما تلاها من غزوات ممالك سونغاى وغانا وكانم القديمة واعتنق رعايا هذه الممالك الوثنية العقيدة الجديدة — رسمياً على أى حال سواء أتم ذلك بالاختيار أم بالقسر أم بالانتهازية. ونحصل على خبر حول ذلك فى تاريخ البربر[١٢] لابن خلدون[١٣].

وبحث بارت باهتمام وعناية كبيرين التاريخ المتحرك للممالك القديمة فى السودان واثبت جداول إجمالية ادرجت فيها الاحداث التاريخية فى السودان الغربى من أول أخبار المصادر التاريخية حتى العصر الحاضر بشكل واضح شامل

المصادر: واستخدم بارت كمصادر لتاريخ السودان القديم أعمال المؤرخين والجغرافيين العرب بالقدر الذى كانت منشورة فيه فى عصره. وهى مؤلفات ابن حوقل[١٤]، والبكرى[١٥]، والإدريسى[١٦]، وابن بطوطة[١٧]، وابن سعيد[١٨] والوزان الزياتى[١٩].

وإلى جانب هذه الأعمال النموذجية فقد استخدم بارت كمصادر له مؤلفات «رحالى القرن الرابع عشر»[٢٠] إلا أنه لا يذكر المؤلفين ولا عناوين الكتب مع الأسف.

إن ابحاث بارت فى تاريخ السودان ذات قيمة لا تقدر لأنها تعتمد إلى حد بعيد على مصادر مخطوطة لم تنشر بعد وكانت مجهولة فى اوربا تقريباً. وقد قام بارت بفحص النصوص ومقارنتها وبالتدقيق فى صحة معلومات الجغرافيين العرب وبتقديم افتراضات وتعليلات وتصويبات حيثما اعتقد بوجود تناقض أو اختلاف فى المعلومات. أما هذه المخطوطات فهى ما سبق وذكرناه «تاريخ السودان»، و«تزيين الورقات بجمع بعض مالى من الأبيات»، و«الانفاق الميسور فى تاريخ بلاد تكرور».[٢١]

ولم تتح لبارت أثناء رحلته فى افريقيا امكانية دراسة المخطوطات فى جميع تفاصيلها. ولو أخذنا بنظر الاعتبار الظروف الصعبة التى احاطت به للتمكن من القاء النظر على هذه المخطوطات لدهشنا لاقتطافه منها وتقييمها بهذا التفصيل والتوسع. وهذا ما يفسر أيضاً الاخطاء التى وقع فيها بارت بسبب اسراعه فى الاطلاع على المخطوطات، وهى الاخطاء التى سنتعرض لها فيما بعد

«تاريخ السودان»: — يكتب بارت فيما يكتب حول هذا المؤلف[٢٢]. «قبل سفرى فى مناطق النيجر لم تكن تعرف أية معلومات تتعلق بتاريخ هذه البقاع المتسعة الهامة، باستثناء بعض الاوضاع المتفرقة القليلة التى جمعها الجغرافى الانجليزى الرفيع العلم والحاد النقد ويليام ديسبوروكولى William Desborough Cooley بكثير من النبوغ مما

١١) ١ ، R، ١، ٥٩٩
١٢) النص مقتطف من الترجمة الفرنسية Histoire des Berbères Paris 1927, II, 110

١٣) المتوفى ١٤٠٦/٨٠٨ - تاريخ الأدب العربى GAL، ٢، ٢٤٢
١٤) المتوفى حوالى ٩٩٧
١٥) المتوفى ١٠٩٤/٤٨٧، GAL، I، ٦، ٨٧٥
١٦) ١١٥٤/٥٤٨ — GAL، I، ٤٧٨
١٧) المتوفى ١٣٧٩/٧٧٩ — GAL، II، ٢٥٦
١٨) كما ورد فى أعمال ابى الفداء المتوفى ١٣٣١/٧٣٢ — GAL، II، ٤٤، وعند ابن خلدون، وعند المقريزى المتوفى ١٤٤٢/٨٤٥ — GAL، II، ٣٨
١٩) المعروف بـ «ليو أفريكانوس»، المتوفى حوالى ١٥٥٠ — GAL، II، ٦، ٧١٠، ويرجع بارت كثيراً إلى كتابه „Descrittione dell' Africa“
٢٠) ١ ، R، I، ١٥
٢١) قام بنشره C. E. J. Whitting فى لندن عام ١٩٥١.
٢٢) ١ ، R، IV، ٤١٤ وما تلاها

أوجزه واستقاه استاذى ومعلمى الممتاز كارل ريــتر Karl Ritter من البكرى. وتاريخ ابن خلدون. ورواية ليو الغامضة المشوشة عن الإيشيا الكبير ومن تلميح موجز جداً عن احتلال مولاى أحمد الذهبى لتمبوكتو وجارو مما أورده بعض الكتاب الاسبان[22] ولكنى كنت محظوظاً جداً إذ سنحت لى فرصة الاطلاع على تاريخ مملكة سوبرهاى الكامل ابتداء من اول آثار الوثائق التاريخية المسجلة حتى عام ١٦٤٠ من تاريخنا الميلادى ولكن الظروف حالت لسوء الحظ دون حصولى على نسخة كاملة من هذه المخطوطة التى تشكل مجلداً من حجم رباعى ضخم. وكان بوسعى فقط خلال الايام القليلة التى اتيحت لى للاطلاع على هذا المؤلف اثناء اقامتى فى غاندو أن اقتطف نصوصاً قصيرة من فصول الكتاب التى بدت لى الاكثر أهمية من الناحيتين التاريخية والجغرافية

وكما تذكر المعلومات الاجتماعية التى يدلى بها علماء بلاد البحر فان سجلات سوبرهاى السنوية هذه قد ألفها رجل كبير المنصب اسمه أحمد بابا تحت عنوان «تاريخ السودان». كما يذكر اسم هذا الرجل فى الكتاب بصيغة الغائب فقط ويبدو وكأن يداً اخرى سجلت معلومات إضافية فى الكتاب. ولكنى لا أستطيع الإدلاء برأى اكيد حول هذا. حيث لم يتسع الوقت لى لقراءة القسم الأخير من المؤلف بما يستحق من انتباه وعناية »

وفى مكان آخر يكتب بارت حول «تاريخ السودان»[24]
«لقد وجه انتباهى إلى هذا المؤلف التاريخى فى بادئ الأمر صديقى عبد القادر فى سوكوتو ولكن دون أن يتمكن من اشباع فضولى. والآن امضيت ثلاثة أو أربعة أيام وأنا استمتع باقتطاف المعلومات والمقاطع التاريخية الهامة من هذا المؤلف. حيث حصلت على فكرة جديدة تماماً حول التطور التاريخى للمناطق الممتدة على البحر الأوسط. التى اتجه إليها حوالى وكشفت أسفارى النقاب عنها وأثارت فى أكبر اهتمام حتى فقد أيقظ الكتاب أمام عينى ومخطوط واضحة جليلة سطوة مملكة سوبرهاى السابقة التى لم أكن أفقه شيئاً عنها فى السابق. ولم آسف لشئ أسفى لعدم توفر الوقت الكافى لدى لنسخ المخطوط بكامله. بحيث اكتفيت باقتطاف المقاطع التى بدت لى الأهم من الناحية الجغرافية والتاريخية دون أن اتمكن من اعارة الاهتمام الكافى للترابط الخارجى بين هذه المقاطع »[25]

٢٢) Cooley, Negroland of the Arabs, 1841
٢٤) A. B. R. IV، ٢٠٢
٢٥) المكان نفسه

أما مؤلف هذا الكتاب فليس أحمد بابا[26]، كما اعتقد بارت خطأ[27]. وانما تلميذه السعدى من تمبوكتو[28] ويحتوى الكتاب اخباراً هامة عن شعوب السودان، السونغاى. والميللى والطوارق[29].

تزيين الورقات: — إن مؤلف هذا العمل هو عبد الله[30]، أخ غير شقيق للمصلح الكبير عثمان بن فوديو. وبعد وفاة هذا عام ١٨١٧ ورث عبد الله المناطق الغربية لمملكة فولبه وتزيين الورقات هو موجز لتاريخ مناطق فولبه هذه. وعندما مكث بارت فى ربيع عام ١٨٥٣ فى سوكوتو وقعت بين يديه مخطوطة لهذا المؤلف ويكتب حول ذلك[31] «وخلال هذه الفترة كلها كنت اقضى اوقات فراغى بقراءة نصوص مخطوط اتاح لى أول اطلاع على تاريخ الجزء الغربى من مناطق فلاتى هذه. أما المؤلف فهو عبد الله. اخو عثمان. المصلح. الذى حصل على الجزء الغربى من المنطقة المفتوحة كنصيب له. ومع أن الكتاب[32]. الذى عنوانه «تزيين الورقات». يحتوى بالإضافة إلى مادة دينية كثيرة. على بعض المعلومات التاريخية الهامة. إلا أنه لم يكف مطلقاً لارواء ظمئى التشديد إلى المعرفة » وخلافاً لهذا القول. فان المؤلف موجز تاريخى يعالج تاريخ مملكة الفول سوكوتو منذ عام ١٧٨٤. بينما لا تلعب المادة الدينية فيه. كما يقــول A. Brass[33]، إلا دوراً ثانوياً مع الأسف.

الانفاق الميسور: إن هذا المؤلف التاريخى الذى كتبه محمد بيللو. أحد أبناء عثمان بن فوديو. كان قد نشر بصورة مقتطفات على يد A. V. Salame مع ترجمة انكليزية فى كتاب Denham-Clapperton. «قصــص الرحلات والاكتشافات فى شمالى ووسط أفريقيا. لندن. ١٨٢٦. كملحق على الصفحة ١٦٦.

٢٦) المتوفى بعد ١٠٦٦/١٦٥٦ — GAL، II، ٤٦٧ وما بعدها.
٢٧) راجع. بيكر Becker, Zur Geschichte des östlichen Sudan, Der Islam I, 166
٢٨) ذيل الديباج
٢٩) بعد أن نشر المخطوط على شكل مقتطفات. كما سبق وذكرنا. قام O. Houdas بالتعاون مع E. Benoist بنشر العمل بكامله عام ١٨٩٨ مع ترجمته الفرنسية (Paris, Publ. de l'Ecole des langues or. viv. XII, Documents arab. rel. à l'histoire du Soudan I راجع كذلك GAL، II، ٤٦٨
٣٠) المتوفى عام ١٨٢٩ — GAL، SII، ٨٩٤
٣١) A. B. R. IV، ١٨٨
٣٢) قرن A. Brass المخطوطين الموجودين فى مكتبة خاصة ثم نشر وترجم اجزاء مقتطفة منهما فى مجلة Der Islam العدد ١٠. الصفحات ١-٧٣ (١٩٢٠)
٣٣) المصدر نفسه. ص ١٠

"Narrative of travels and discoveries in Northern and Central-Africa".

وقد اتيحت لبارت الفرصة فى سوكوتو أيضا لدراسة المؤلف بكامله. وهو يكتب حوله[٢٤]: «بكثير من الجد سعيت إلى الحصول على كتاب بيللو وعنوانه «الإنفاق الميسور فى فتح بلاد التكرور»، وهو الكتاب الذى أوصانى به بكثير من التوكيد صديقى الفقيه عبد القادر فى كتسنا، ولكنه لم يصل إلى إلا قبل مغادرتى المدينة ببضعة أيام. وعندها وجدت أن القسم الاكبر من محتوياته الذى يحمل أهمية تاريخية أو جغرافية ينطبق على الوثائق التى أحضرها الكابتن كلابرتون من رحلته الأولى والتى قام السيد سالام بترجمة جزء منها كملحق لقصة تلك الرحلة الهامة على الدوام »

ومن المخطوطات العربية فان «تاريخ السودان» يعتبر أهمها جميعاً كمصدر لتاريخ شعوب السودان كما أن بارت قد اهتم بمعالجتها بتفصيل خاص.

واعتماداً على مؤلفات الجغرافيين والمؤرخين العرب تمكن بارت بوجه عام من تحديد موعد ومكان انتشار الإسلام فى السودان على وجه الدقة. فمنذ القرن التاسع ثبت أن الإسلام قد تغلغل فى بعض مناطق السودان. ولم يتوقف تغلغل الإسلام فى السودان حتى بعد ألف عام من هذا التاريخ. وتاريخ السودان زاخر بالحروب العقائديـــــــة والاضطرابات التى كانت تشتعل بشرارة التعصب الدينى وبوجه عام يمكن القول بأن الاسلام اصطحب معه تغيرات واضطرابات سياسية. ويصور بارت آخر ثورة دينية كبيرة أصبح شاهداً لتأثيراتها الثورية وهى حركة عثمان بن فوديو الإصلاحية[٣٥].

لقد أدى مطلب الجهاد فى الاسلام إلى عنت سكان السودان الوثنيين فى اضطراب دائم. وتؤيد انطباعات بارت، الذى عاش بين القسمين من السكان، هذا الرأى. وقد أيد الإسلام إقامة دول على اسس سياسية واجتماعية موحدة. إلا أن سكان السودان الوثنيين كانوا مقسمين إلى قبائل وعشائر صغيرة، كانت متخاصمة فيما بينها فى الغالب بحيث لم تكن قادرة على مقاومة المسلمين. وكان هذا هو الموقف عندما زار المؤلف فى بداية القرن الماضى. ولكن قبل أن نتناول تاريخ السودان فى القرن التاسع عشر، نود أن نذكر شيئاً حول التاريخ القديم كما سجل فى تواريخ المؤلفين العرب.

٢٤) ١ ، R ، IV ، ١٨٨
٢٥) ١ ، R ، IV ، ١٥٢ وما بعدها

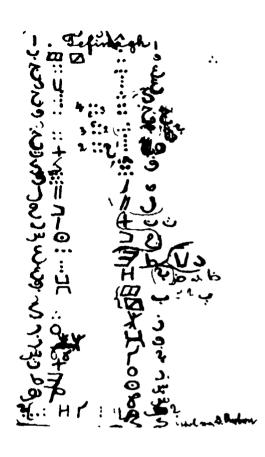
ومن أقدم الممالك الإسلامية فى السودان مملكة البورنو. ومن سجل بورنو التاريخى عرف بارت[٢٦]، أن أول ملك لهذه المملكة اعتنق الإسلام كان هوميه (أو أوميه)، ابن عبد الجليل. وقد حكم فى الاعوام ما بين ٤٧٩/١٠٨٦ و٤٩٠/١٠٩٧. وباعتناقه الإسلام فقد اسس اسرة مالكة جديدة. وقد وجد بارت هذه الملاحظة عند الجغرافى العربى المقريزى[٢٧] «وكان اول ملوكهم الذى اعتنق الاسلام محمد بن جبل[٢٨] بن عبد الله بن عثمان بن محمود بن ابى .. . وهم يزعمون أنهم من سلالة سيف بن ذى يزن » ولذا فقد افترض بارت — على خطأ طبعاً، كما يقول بيكر[٢٩] — أنه حدث اختلاط هنا بين أول سيف فى الإسلام وملك بلالا الأول (٤٠) والأغلب أن يكون محمد بن جيل هو هوميه (أو أوميه) بن عبد الجليل وفوق ذلك فمن التناقض أن يكون اسم والد اول ملك اعتنق الاسلام اسما اسلامياً هو عبد الجليل.

«إن مملكة كانم، وهى فى الأصل جزء من مملكة بورنو، كان لها كذلك منذ القدم سكان كثيرون كانوا مسلمين فى الغالب» [٤١]

ومن أقدم الممالك القديمة أيضاً مملكة سونغهاى حيث أن البكرى يتحدث عن تقاليدها الإسلامية[٤٢] وحسب تاريخ السودان للسعدى فان تاريخ الإسلام فى مملكة سونغهاى يعود إلى بداية القرن الرابع الهجرى/الحادى عشر الميلادى.

وقد تسرب الإسلام إلى السودان من اتجاهات مختلفة. فبالنسبة لغانا نقله المرابطون من قبيلة اللمتونه وغيرها من قبائل البربر[٤٣] من الشمال وفى الممالك القديمة حول بحيرة تشاد يحتمل كثيراً أن يكون الاسلام قد جاء من الشرق من نفس الطريق التى جاء منها البدو القادمين من جنوبى شبه الجزيرة العربية، كما جاء فيما بعد عبر مصر أيضاً من خلال طرق التجارة وكانت الطريق إلى مكة تمر بمصر وكما يذكر ابن خلدون[٤٤] فان مفتى غانا اتخذ عام ٧٩٦/١٣٩٣ طريق الحج التى مرت بمصر

٢٦) نفس المصدر ، II، ٣٠٩
٢٧) Hamaker specim catalog p. 206، راجع Der Islam، ١، ١٧١
٢٨) قل جيل كذلك بارت II، ٢٨٩
٢٩) Der Islam، I، ١٧١
٤٠) راجع بارت II، ٣٠٩
٤١) ١٥٩، Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères II, 109
٤٢) بارت، ١٧، ٤١٧
٤٣) Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères II, 61
٤٤) نفس المرجع ص (١١٠)

[illegible] Mäseni [illegible] مركز الحكومة في مملكة باغرمي، عام ١٨٥٢. [illegible] رسمها بارث في نوفمبر ١٨٥٢. على الممر [illegible] في كتب بارث حول [illegible]

[illegible] Tefinagh [illegible] في الصحراء الوسطى كما رسمها هاينرش بارث في يومياته [illegible] وهذه الوثيقة محفوظة الآن في باريس

قبل بلوغ مكة. وكانت هذه الطريق نفسها طريق الحج المألوفة على زمن بارث أيضاً كما يؤكد لنا في كتابه. وهكذا فمنفصل فريضة الحج الدينية قامت بين السودان ومصر صلة وتبادل دائمين لم يساعد على تطوير التجارة بين البلدين فحسب. بل وأثر تأثيراً كبيراً على المستوى الفكري والثقافي لشعوب السودان الإسلامية. ويدرك هذه الصلة القديمة بمصر. كما يذكر بارث[٤٥]. من وضع مدينة كوكو Gogo. عاصمة سونغهاي. التي «كانت في العهود الماضية تتألف من حيين منفصلين. أحدهما لعبدة الأوثان (على الشاطئ الغربي أو شاطئ كورما) والحي الملكي أو الإسلامي (على الشاطئ الشرقي. باتجاه مصر. المكان الذي جاء منه الاسلام وما صاحبه من مدنية)».[٤٦]

ولم ينتشر الاسلام في السودان بالنار والسيف. بل كثيراً ما كان من الانفع لأهل البلاد أن يعتنقوا الاسلام. إذ أن من دخل في الدين الاسلامي لا يمكن أن يتخذ أو يصبح عبداً. وقد جلب الاسلام معه مستوى معيشياً رفيعاً حيث كان من هذه الناحية أيضاً جديراً باعتناقه. وهناك امثلة على أن سيرة بعض الرحال الشبيهين بالقديسين اكسبت الدين الجديد كثيراً من الأنصار. وكانت باغرمي قبل القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي منطقة وثنية تماماً. وكما يقول بارث[٤٧] فان انتشار الإسلام هنا تم بوجه خاص بفضل «شيخ من شيوخ الفيلاتا وقديس من بيد ديري (قرية على مسافة ٩ أميال شرقي ماسينيا) كان له. رغم انفراده وعزلته. تأثير كبير جداً في إدخال الإسلام إلى هذه البقاع».

ويعود الفضل في نشر الإسلام في مناطق واسعة إلى محمد بن عبد الكريم بن مرحيلي[٤٨]. ويسميه بارث رسول بلاد

٤٥) ٨ ؛ R، V، ٢١٨
٤٦) نفس المصدر، ص (٤٣٤)

٤٧) ١ ؛ R، III، ٣٨٧
٤٨) امتوق ١٥٣٣/٩٤٠

الربح الوسطى(٤٩) وكان صديقاً للسيوطى. من اعظم عباقرة الكتاب العرب واكثرهم تنوعاً فى حقول الثقافة(٥٠) ويكتب بارت(٥١) أنه اطلع فى تمبوكتو على رسالة طويلة من ابن مرحيلى يعالج فيها مسائل دينية ومن المؤسف ان بارت لا يفيدنا بالمزيد عن محتويات هذه الرسالة التى يقول إن لها أهمية بالغة بالنسبة لتاريخ الاسلام فى السودان وكان ابن مرحيلى هو الذى أثر على ابرهيم ماكى. ملك كاتسينا. لاعتناق الاسلام(٥٢). وبعد ذلك بقليل دخل ملك واداى الاسلام أيضا.(٥٣)

وتنتهى مصادر بارت الأدبية مع «تاريخ السودان»- عام ١٦٥٥. ولم يكن يعرف المصادر التالية التى يذكرها A. Brass(٥٤) وكان على بارت أن يعتمد بخصوص تاريخ السودان الحديث على الروايات الشفهية والانطباعات الشخصية

وتشهد فى نهاية القرن الثامن عشر حركات وثورات دينية خطيرة النتائج فيما لاقى الاسلام فى دولة لوكونه استقبالا فاتراً وسطحياً(٥٥). أشعل الدين الجديد بين الفوله فى كوبر(٥٦) وأداماوا(٥٧) تعصباً شديداً ملتهباً. وبعد مرور فترة قصيرة على بدء الحركة الوهابية الرشيدة فى جنوبى الجزيرة العربية. هبت الفوله. وعلّهم متأثرون بالاحداث الجارية فى جنوبى الجزيرة العربية(٥٨) ولم يكن قد مضى على دخولهم الاسلام زمناً طويلا حتى بدأوا

٤٩) ١ ، R، IV. ٦٣٦

٥٠) ٨٤٩/١٤٤٥ - ٩١١/١٥٠٥، GAL. II. ١٤٣ وما بعدها

٥١) ١ ، R. II. ٨٣ (ملاحظة ٢)

٥٢) نفس المصدر، II. ٨٣

٥٣) نفس المصدر، III. ٤٨٥ وما بعدها

٥٤) Der Islam X

٥٥) ١ ، R. III، ٢٧٠

٥٦) نفس المرجع، IV، ٢٥٨

٥٧) نفس المرجع، V، ٦٢٤

٥٨) Hitti, History of the Arabs p 741

بنشره باذلين فى سبيل ذلك أقصى الجهود. حتى شنوا فيما بعد، عندما قويت شكيمتهم، حروباً دينية دموية، فى سبيل ذلك. وكان الرجل الذى تزعم الفولبه. والذى فتح عهد مملكة للفولبه. والذى اعتبره انصاره نبياً وخصومه مستبداً مخيفاً. هو المصلح عثمان بن فوديو(٥٩) وقد أيد أخوه عبد الله(٦٠) سياسته خضوع وتفان رائدين. واستمر ابنه محمد بيللو على تلك السياسه وثبت دعائمها بتطرف أشد واعنف وبعد أن نقل محمد ليبو الإسلام المجدد المصلح إلى قبائل الفولبه التى تقطن على ضفاف البحر الأعلى(٦١). أصبح الفولبه بوجه عام طلائع المجاهدين فى سبيل الاسلام(٦٢)

وقد شهد بارت هذه الأحداث ونتائجها بصورة مباشرة. ولذا فان كتابه (رحلات فى أفريقيا) "Reisen in Afrika" يعتبر مصدرا لا يقدر بثمن بالنسبة لتاريخ الاسلام الحديث فى السودان أيضاً وكما تثبت روايات البكرى والوزان الزياتى (ليو أفريكانوس)(٦٣) فإن للإسلام فى السودان جذوراً عميقة جدا فى بعض اجزائه ولكنها ليست عميقه وكما ورد فى كتاب بارت أيضاً(٦٤). فقد كان الاسلام فى عهده أيضاً تقليداً ظاهرياً فى بعض الوجوه. ظلت العادات والتصورات الوثنيه كامنه خلفه وهناك حاجة إلى مثل كتاب ڤيلهاوزن Wellhausen «بقايا الوثنية العربيه» Reste Arabischen Heidentums يعالج الموقف فى السودان ويقدم بارت هنا عددا كبيرا من الملاحظات تقع مهمة تنسيقها وايضاحها وتفسيرها على عاتق المستشرقين ونذكر فى هذا المجال مثلا يشير إلى ضرورة إعزاء بعض ملاحظات بارت إلى اساسها الدينية الثيولوجية الحقيقية يوضح بارت تمثل(٦٥) «عزابة مبالغة سكان الصحراء المتمدنين هؤلاء فى اعتبار الحشمة الإسلامية فعند التبول يبتعدون على مسافة كبيرة من الطريق ويجلسون القرفصاء إلى الجانب ويحفرون حجراً صغيراً فى الأرض» والحقيقة أن ليس فى الأمر حشمة ولا مبالغة وإنما التقيد باتباع مطلب إسلامى قديم يقول بأن يجلس المرء «لقضاء حاجاته فلا يقضيها قائماً»(٦٦).

وعند وصف فتاتين يقول بارت «لقد ظهرتا بزى محتشم وذلك بارتداء مريلة من القماش القطنى المخطط حول أردافهما. ولا شك أن ذلك جرى بتأثير الإسلام»(٦٧). وتعود هذه العادة فعلا إلى تعليم إسلامى يوجب «على المكلف ستر عورته»(٦٨).

٣ — دراسات حول اللغة العربية فى السودان

لقد كان الإسلام واللغة العربية دوماً متصلين اتصالا لا يمكن فصم عراه وبما أن القرآن لا يجوز ترجمته إلى أية لغة أخرى خوفاً من الله وكذلك حفاظاً لطهارة الضمير تجاه كلام الله المنزل — فقد أصبح لزاماً على كل مسلم مؤمن أن يتعلم العربية إلى درجة تمكنه من فهم القرآن أو تلاوته على الأقل ويكتب بارت عن الفولبه(٦٩) «من المؤسف أن إقامتى القصيرة لم تمكنى من مراقبة مستوى الثقافة بين هؤلاء المسلمين النائين. ومع ذلك فقد وجدت أثناء سفرى أن قراءة القرآن وبعض الكتب الرئيسية للاسلام(٧٠) ومعرفة جيدة للغة العربية المكتوبة منتشرة بين علية القوم بينهم وبطبيعة الحال فلا توجد مدارس هنا. ولكنه يوجد فى القرى الاكبر رجل فقيه يتجه الشباب الذين يسعون للحصول على مزيد من المعرفة اكثر من مجرد ترداد بعض الصلوات. يتجهون إليه للقراءة والدرس على يديه. وكلما كان الافتقار إلى كتب اخرى اكبر كلما ازدادت حيوية استيعاب الكتاب المتيسر بين ايديهم بطبيعة الحال. ذلك الكتاب الذى يأخذ عليهم ألبابهم بلغته الشعرية العظيمة»

وفى تموكتو اتيحت لبارت الفرصة لحضور تدريس اللغة العربية وتعاليم الاسلام(٧١). «وخلال حره من النهار قرأ الشيخ على تلاميذه مقاطع من حديث البخارى(٧٢). بينما راح ابنه الصغير سيدى محمد يكرر درسه من القرآن بصوت جهورى. وخلال المساء راح التلاميذ يجودون عدة سور من القرآن الكريم بصوت موسيقى حتى ساعات الليل المتأخرة.»

وتحتوى ملاحظات بارت على اشارات هامة حول انتشار اللغة العربية آنذاك والتحديد المحلى للهجات المختلفة. وفى بعض مناطق السودان التى تكون عالية سكانها

٥٩) ١٧٩٤ ١٨١٧، A ، R. II، ١٥٢ وما تلاها. M1،).
II ،S ٨٩٤
٦٠) المتوفى عام ١٨٢٩ ٦١) A ، R. IV. ٢٥٨
٦٢) نفس المرجع، II، ٢٠٨ ٢٠٩
٦٣) نفس المرجع، IV، ٤٣٤
٦٤) نفس المرجع، II، ٥١٥، III ٣٣٥، III، ٣٦٥
٦٥) A ، R، I، ٢٩١، ملاحظة
٦٦) كتاب الفقه على المذاهب الاربعه، القاهرة، ١٣٥٥/١٩٣٠. قسم العبادات، ص (٣٥)

٦٧) A ، R، II. ٣٧٥/٣٧٦
٦٨) كتاب الفقه على المذاهب الاربعة، قسم العبادات، ص (١٤١)
٦٩) A ، R. II. ٦١١/٦١٢
٧٠) المقصود بذلك كتب الحديث
٧١) A ، R. IV. ٥٢٣
٧٢) ١٩٤/٨١٠ ٢٥٦/٨٧٠، M1،). I. ١٥٧ وما تلاها

من المسلمين استحالت اللغة العربية إلى لغة عامية باستثناء استخدام اللغة الفصيحة للأغراض الدينية. وفيما يتعلق بلهجة سكان أكادس يكتب بارت(٧٣): «ان التعامل مع البربر قد مارس تأثيراً كبيراً، بحيث انتقلت من لغتهم كلمات كثيرة واندمجت في التعابير المحلية هنا، بينما يبدو أن العربية لم يكن لها تأثير كبير، فيما عدا اسماء العدد المحلية التي احتفت ابتداء من «أربعة» فما فوق. ويظهر استخدام اسماء العدد العربية في بعض اللهجات المحلية مدى تأثير التجار العرب والدور الذي لعبوه في انتشار اللغة العربية. ويكتب بارت(٧٤) حول الكانوري، «لقد تخلوا عن كلمتهم المحلية التي تعني «مائة» وهي «ييرو» واخذوا يستخدمون الكلمة العربية ميه.(٧٥)»

ومن الكلمات العربية التي نقلها التجار العرب المسافرون «دراع»(٧٦) و«حلق»(٧٧) و«ودع»(٧٨) وغيرها من التعابير التي تمثل وسائل الدفع والمقايضة

وباعتناق الاسلام فقد ازداد اهتمام الفولبه باللغة العربية ويقول بارت(٧٩) إن بعضهم كان يفهم اللغة العربية المكتوبة جيداً. ولكنهم لم يكونوا قادرين على التحدث بها

ويكتب بارت الكلمات العربية في الغالب بالحروف الألمانية مما يساعدنا على الحصول على فكرة تقريبية عن الخصائص الصوتية للهجات العربية في السودان على عهد بارت وحسب ذلك فقد كانت القاف العربية (ق) تلفظ كحرف (g) او جيم غير المعطشة بالألمانية(٨٠)، مما يشبه لفظ بدو الجزيرة العربية. ومن المؤسف أن بارت لم يكن دقيقاً عند كتابة الكلمات بالحروف الألمانية في بعض الحالات.

ومن الأمثلة الموجودة في كتاب بارت ندرك خاصة مميزة من خصائص اللهجات العربية في السودان، وهي دمج (ال) التعريف مع الاسم المعرف بطريقة تسقط فيها الألف (ا) وتصبح اللام (ل) الحرف الأول للكلمة المعرفة. وهذا ما يحدث بالنسبة لقبيلة «الانصار» مثلا التي تدعى لنصار Lanssār.(٨١) ويحدث الشيء نفسه كذلك بالنسبة لكلمة "Loel" لول(٨٢). وهو اسم شخص عند مسلمي السودان، وتتحول كلمة «العقل» إلى "Lakal" و«الأخبار» تصبح في لغة الهاوسا "labari"، وفي لغة سويعهاي "laabar"(٨٣)

وهناك فئة متكاملة من الوجهة اللغوية بين عرب السودان وهي الشوا Schūa، سكان بورنو العرب. ويكتب بارت(٨٤). «إن لهجتهم العربية متميزة جداً. فبينما تتخذ لنفسها صفة الصفاء الاكثر بالقياس إلى اللهجة الشعبية الفاسدة في المغرب وذلك بالمحافظة على صيغ الأفعال الكثيرة، الا أن لها طابعاً يلفت الانتباه في بادئ الأمر بالتشكيل الحاد للكلمات واستخدام عبارة «كوتش، كوتش» بمعنى «على الاطلاق» بصورة دائمة — وكذلك كلمة «بركتك» — بحيث يحشرون هذه العبارات خلف كل ثلاث كلمات بصورة تثير الضحك».

وتزداد معرفتنا لسكان السودان العرب في ذلك الزمن بوجه خاص بما نشره بارت من الشعر بالنص العربي مع الترجمة الألمانية في المجلد الرابع من كتابه «رحلات في افريقيا»(٨٥) أما هذا الشعر فقصيدتان لصديقه الشيخ البكاي. والقصيدة الأولى من بحر الخفيف، والثانية من بحر الطويل وكلاهما من بحور الشعر العربي القديم. ولا تعتمد القصيدتان الرائعتان على فن الشعر العربي القديم من الناحية الشكلية فحسب، بل ومن ناحية الموضوع والأسلوب أيضاً

وهذا دليل على مدى تمسك هؤلاء العرب الموزعين في الخارج بتقاليدهم الثقافية وتراثهم الأدبي. وكانت درجة الثقافة بين العرب هنا متباينة بطبيعة الحال، ويذكر بارت(٨٦) كيف أن إحدى القصيدتين القيت بين يدي شيخ تمكلا وأتباعه ومدى التجاوب والصدى الذي حققته القصيدة لديهم «رغم أنه لا يمكن أن يحكم عليها إلا من كان متمكناً من اللغة العربية، بينما لم يفهم القسم الاكبر من القوم كلمة واحدة منها».

لقد كان بارت خبيراً عارفاً بالشعر العربي. وينم اسلوبه الخاص عن ذلك. فبعد زيارته إلى أغاديس يصف صورة هذه المدينة بما يلي(٨٧): «كانت العقبان تنظر بألم وشراهة من نتوءات الأسوار المتهاوية المحيطة بالمكان، وكما كان يبدو فانها كانت تعاني من الافتقار إلى الطعام، لأنه، بعد أن خرج عدد كبير من سكان المدينة مع

٧٣) R : ١، I، ٤٥٨
٧٤) R : ٨، IV، ٦٣، الملاحظة
٧٥) مائة
٧٦) دراع، نفس المرجع، II، ٥٣٦
٧٧) حلق، ح (حلقان)، نفس المرجع، III، ٣٣٨
٧٨) نفس المرجع، IV، ٢٩٢.
٧٩) نفس المرجع، II، ٥١٧.
٨٠) نفس المرجع، IV، ٥٥٤
٨١) الأنصار.
٨٢) الأول
٨٣) راجع Vincent Monteil, L'Islam Noir ص، ٢٢٧
٨٤) R : A، III، ١٢٥
٨٥) ص (٥٨٨) وما تلاها
٨٦) R : A، V، ٣٠٦
٨٧) نفس المرجع، I، ٤٩١

الجيش، أصبح نصيبها من نفايات الطعام اليومى لهؤلاء السكان قليلا يسيراً. ومن المحتمل كذلك أن بعض العقبان تبعت سكان المدينة، إذ أن هذه الحيوانات تدرك، عندما ترى جيشاً من الرجال المسلحين يخرجون إلى القتال، أنه سيكون لها من فتات الطعام هناك ما ستقتات به» وهذه صورة معروفة من الشعر الجاهلى. وحين يقرؤها المرء لا يسعه إلا أن يذكر بيتاً من قصيدة مشهورة للشاعر الجاهلى النابغة الذبيانى(٨٨)

إذا ما غزوا بالجيش حلق فوقهم
عصائب طير تهتدى بعصائب

لقد كان أدب سكان السودان من العرب أوسع وأغنى مما تيسر لبارث الاطلاع عليه ولم يحصل فى اوربا على معرفة دقيقة حول هذا الأدب إلا عندما وقعت مخطوطات ثمينة عام ١٨٩٤ بأيدى قوات الكولونيل وفيما بعد الجنرال آرشينار Archinard وقد أصبحت هذه المجموعة الكبيرة اليوم ملكاً للمكتبة الوطنية فى باريس ويوجد بين هذه المخطوطات عدد من مؤلفات المصلح عثمان بن فوديو، وابنه محمد بيللو، وأخيه عبد الشفيق عبد الله بن محمد والأمير الحاج عمر وفى مقال نشره Georges Vajda بعنوان «مساهمة فى معرفة الادب العربى فى افريقيا العربية(٨٩)» "Contribution a la connais-sance de la litterature arabe en Afrique Occi-dentale" أورد قائمة وشروحا موجزه لمخطوطات المؤلفين المذكورين العربيه الموجوده ضمن المجموعة

وأخيراً فاننا نود أن نشير إلى التعابير الاختصاصية العربية الكثيرة من دنيا النبات فى السودان والمنتشرة فى جميع فصول كتاب بارث ومن يهتم بالذات بعلم النباتات والعقاقير عند العرب سيجد معلومات قيمة فى كتاب بارث واود أن اذكر هنا بعض هذه الأسماء فقط «الدوم» "Dum" Cucifera Thebaica Thebanpalm, I, 419), «الحسكنيت» "Chaskanit" Pennisetum distichum I, 127, «الهجد» (I, 591) «حب العزيز» II, 463, Erdnuss). «الحاوى» (Benzoe-Gummi II, 595). «بوركه» (Panicum colonum - III, 52) «شجرة الحمل» (Avena Forskalii II, 52) «أم البركة» (III, 52) «أبو ديجه» (شجرة ذات ثمريشبه المشمش III, 313) «اللبان» (Benzoin, III, 329) «العرديب» (Tamarinde III, 100) «حب الملوك» (III, 100) «المست» (Zea Mays).

٨٨) عاش فى النصف الثانى من القرن السادس .G.AL. I. ٢٢

٨٩) Journal de la Société des Africanistes, Paris Tome XX, Fascicule I, 229 - 237

لقد عرضنا حتى الآن مساهمة بارث فى الدراسات الشرقية بايجاز ومن هذه الأمثلة يدرك المرء مدى معرفته الواسعة فى مختلف حقول علم الاستشراق الذى كان لا يزال ناشئاً فى ذلك الزمن وبغض النظر عن بعض الاستثناءات فإن الاستشراق لم ينل ما يستحقه من اهتمام حتى الآن ولعله كان سيبى عن نفسه بتواضع صفة «المستشرق» كما كان يعتقد بأنه لا يصح أن يعتبر عالماً طبيعياً أو عالم فلك(٩٠). وفى الحقيقة فانه يستحق هذه الصفة. وإن كان من الصعب تصنيفه داخل نظام علمى معين دون غيره. فقد كان بارث يمثل ذلك النوع من العلماء الذين لا يقسمون العلم إلى حقول خاصة وانما يضعون العلم كله دوماً أمام أعينهم ويقيمون الصلات بالأنظمة العلمية الاخرى .. لقد كان عالماً كلياً متعدد المعارف (Polyhistor). كما كان يعرفه عهد الرومانتيكية.

وكما هو الحال بالنسبة لكل علم، فان الاستشراق مهدد كذلك بخطر الاعتكاف والانعزال عن بقية الأنظمة والحقول العلمية فالسودان، مثلا، ظل، بغض النظر عن التاريخ العربى، فترة طويلة على هامش الدراسات والأبحاث الاستشراقية. وحاول بارث منذ ذلك الحين مواجهة هذه العزلة، وذلك بنقله للأبحاث الاستشراقية من حدود الشرق إلى قارة جديدة، إلى عالم جديد، يحتاج إلى مزيد من التقصى والاستكشاف ويجب أن تنطلق الأبحاث المقبلة فى هذا المجال من عمل بارث العظيم(٩١)

٤ ملاحظات حول ما اقتطفه هاينرش بارث من مخطوطات المؤرخين العرب ودونه فى كتاب يومياته

فى أحد كتب يوميات الباحث هاينرش بارث الموجود حالياً فى المكتبة الوطنية فى باريس توجد بعض الصفحات المكتوبة باللغة العربية

وتحتوى مقتطفات من كتابى «تاريخ السودان» لعبد الرحمن

٩٠) ١ ، XVIII, I, R

٩١) راجع بيكر Becker, Der Islam, I, 177

بن عبد الله بن عمران بن عامر السعدى[٩٢] وكتاب «تزيين الورقات» لعبد الله اخى عثمان بن فوديو وبالمقارنة بكتابات عربية أخرى من خط بارت (كفواتيره وايصالاته) فاننا لا نرى مجالا للشك بأن المقتطفات من الكتابين المذكورين كتبت بخط بارت نفسه

وتبلغ مساحة الصفحات المكتوبة ١٥ سم × ٨،٨ سم أما الخط فهو مغربى. وتحتوى الصفحة الواحدة من النسخة المنقولة عن تاريخ السودان معدل ٣٦ سطراً، ومن النسخة المنقولة عن تزيين الورقات معدل ٢٨ سطراً.

وكان بارت يهدف إلى نشر هذه المقاطع من المخطوطين العربيين بأسرع وقت ممكن فى اوربا، دون الانتظار حتى انهاء رحلته الاستكشافية التى استغرقت عدة اعوام فى افريقيا الوسطى. وكان يرجو نشر المخطوطين بكاملهما بعد عودته. ولكنه لم يتمكن من ذلك لسوء الحظ. ومن المقطعين اللذين نسخهما على عجل فى كتاب يومياته، لم ينشر، على حد علمى، إلا تاريخ السودان للسعدى. وقد اعطى بارت المقطع العربى المنسوخ إلى المستشرق G. Ralfs، الذى نقله إلى الألمانية ونشره فى المجلد التاسع من مجلة جمعية المستشرقين الألمانية Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft.[٩٣]

وقد نشر الكتابان العربيان بكاملهما فيما بعد: تاريخ السودان، نشر O Houdas بمعاونة E Benoist[٩٤]، وتزيين الورقات، نشر A Brass[٩٥].

لقد نالت الأبحاث الأفريقية بمقدار متساو بالنسبة للجغرافى والمؤرخ والمستشرق، نالت دافعاً جديداً بفضل أبحاث ونشاط بارت. وبينما ظلت صورة أفريقيا التاريخية حتى الآن على الشكل الذى بدت فيه فى الأعمال التاريخية الكبيرة لابن خلدون وابن بطوطة وليو أفريكانوس، على سبيل المثال. فقد أدى «تاريخ السودان» إلى التعريف بفترات اخرى من تاريخ أفريقيا. ورغم أن بارت جاء بمقتطفات فقط، ولكنها كانت كافية لإعطاء دفعات جديدة للأبحاث الافريقية ما زالت تتعدى عليها حتى اليوم.

٩٢) بروكلمان، GAL، II، ٤٦٧

٩٣) „Beitrage zur Geschichte und Geographie des Sudan Eingesandt von Dr Barth," p 518 594

٩٤) Paris 1898, Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, Documents Arabes Relatifs à l'Histoire du Soudan, 326

٩٥) Der Islam, 1920, X, 1 73 Eine neue Quelle zur Geschichte des Fulreiches Sokoto

ليس لمخطوطى بارت اللذين وجدا من جديد قيمة تاريخية فحسب، وإنما يقدمان سلسلة من المعلومات المغايرة والإضافات إزاء المخطوطين الذين اعتمد عليهما Houdas و Brass فيما نشراه. فالمخطوطان اللذان استخدمهما بارت من جهة والآخران اللذان اعتمد عليهما Houdas و Brass من جهة أخرى جاءا من مصدرين مختلفين. ومما يؤسف له أنه لا بارت ولا هودار يعطيان مزيداً من التفاصيل عن أصل المخطوطات. أما المخطوطان اللذان اعتمد عليهما Brass لكتابه المنشور فيعود اصلهما إلى حملة Frobenius الاستكشافية (F) ومجموعة المستشار السرى Meier من لايبزغ (M). وتتفق بعض الافتراضات التى قدمها Brass مع طريقة القراءة التى قدمها بارت فيما نسخه، بحيث تبدو هذه معتمدة على أصل أفضل وبعض الاختلافات فى نص بارت هى اخطاء وقع فيها بارت بسبب العجلة الشديدة التى كان ينسخ بها، وبسبب الظرف الصعب الذى كان خاضعاً له أثناء ذلك.

يضم ما اقتطفه بارت من تاريخ السودان ٢٢ صفحة من كتاب يومياته، ثم يتوقف فى منتصف الكتاب تماماً[٩٦]. ويكتب بارت فى نهاية مخطوطه فى يومياته: «إنه خليق بكثير من المعرفة الاختصاصية». إلا أنه يضيف عند اتصاله برالفس[٩٧]. «لقد كانت رواية انهيار مملكة سونراى هذه محزنة بالنسبة لى إلى درجة توقفت عندها عن مواصلة النسخ».

ومما يؤخذ على ما نسخه بارت أنه كان يقتطف فى بعض المواضع دون ترابط كاف. فكان يتوقف فى وسط الجملة ثم يواصل النسخ من جديد، حيث كان الأمر يبدو له اكثر نفعاً وجدوى، دون أن يترك ما يشير إلى انتقاله من موضع إلى آخر. وبسبب جهله بالنص الكامل فقد كان رالفس مضطراً إلى تقديم ترجمة ناقصة جداً، كان يرصف الجمل فى بعض المواضع دون أى ترابط أو تسلسل.

أما مقطع بارت من كتاب تزيين الورقات فيضم ما يزيد على السبع صفحات من كتاب يومياته. ويبدو هنا مزيد من الدقة فى الاقتطاف، كما أن الخط أوضح منه فى تاريخ السودان. وقد وضع هنا، كما وضع هناك أيضاً، خطاً تحت الأسماء العلم.

وتختلف المخطوطات التى اعتمد عليها بارت وبراس فى بعض الأسماء بسبب كتابة الأسماء غير العربية بالحروف

٩٦) طبعة Houdas، ص ١٥٨، سطر ١٢

٩٧) ZDMG، IX، 594، ملاحظة 147.

تعويذة من «كنو» Kano (نيجريا)

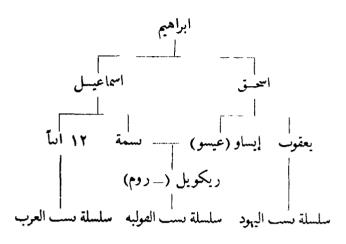
تعويذة من «كنو» Kano (نيجريا) ◀

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على النبي الكريم، فايدة المحبة الناس كلهم اجمعين رجالا ونسا، صغيرا وكبيرا
ومن كتبه وشربه او علقه نصره الله وفتح له ابواب الخيرات في الدنيا والاخرة ومن كتبه وشربه شفاه الله من كل مرض ومن
شربه مع العسل الابيض في ماء من سافا ثم يرزقه الله الهيبة في عين الخلايق ويرفعه الله في الدنيا ويرزقه رزقا حسنا ومن اراد
ان يجتمع الناس عنده في بيع وشراء او غيره فليكتب هذا الخاتم وشربه او علقه يرى عجبا ان شاء الله مع هذه الايات وهي
زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع
الحيوة الدنيا والله عنده حسن المآب ∴ فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم

١

اللاتينية. فصوت ج (ق) يعطى فى مخطوط بارت بحرف (ق) العربى. وفى مخطوطة F و M اللتين استخدمهما براس بحرف (ح) العربى (قوبر ـ عوبر).
وفى كل من مخطوطة بارت وبراس فان النص يخلو من أبيات الشعر العربية المكتوبة بين فصول الكتاب. وكذلك من الشروح الخاصة بها وفى مكان واحد فقط ينقل بارت شرحاً لأبيات لم ينسخها. ربما نسب بعض الأسماء الجغرافية
ويظهر النصان العربيان لدى براس من صفحة ٢٤ إلى ٢٦ بينما يظهران لدى بارت فى نهاية المقطع. ويخلو نص بارت، باستثناء بعض المواضع، من المقاطع العربية التى نشرها براس على الصفحات ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، و٢٣ وهى تشتمل فى الغالب على معلومات حول تاريخ الإسلام فى هذه الأجزاء من السودان وكانت بالنسبة لبارت، كما لاحظ هو، قليلة الأهمية

وتبدأ مخطوطة بارت **تاريخ نسب للفولبه غير معروف حتى الآن** يجعل من روم، ابن إيساو، جد الفولبه الأصلى ثم تتلو ذلك ملاحظات طريفة عن لغة الفولبه واقدم فيما يلى النص الذى لا تحويه مخطوطة (F) ولا (M)، اقدمه بصورة مطابقة للأصل
«هم توردب الذين جاؤا من فوت وهم فيما يسمع هم اخوان جميع الفلاليين ولغة الفلاليين لغتهم لأن عقبة بن عامر الجاهد الذى فتح بلاد العرب زمان عمرو بن العاصى جاء(¹) مصر وصل اليهم وهم قبيلة من قبائل الروم فأسلم ملكهم من غير قتال وتزوج عقبة ابنة ملكهم اسمها بج منج فولد الفلاليين جميعا هذا ما تواتر عندنا واخذنا عن الثقاة الذين يخرجون من بلاد فوت اعنى العلماء فتكلموا بلغة أمهم ولم يعلموا لغة أبيهم لقلة من يتكلمه هناك فى ذلك الوقت . والأقرب انهم تعلموا بلغة أمهم وليست لتوردب لغة أصلية غير تلك اللغة والله اعلم وتعلمت(¹) ان الروم هو بن عيص بن اسحق بن ابرهيم عليهما السلام وامه نسمة بنت اسماعيل عليه السلام قال ذو النسبين فى كتابه التنوير ولد اسماعيل عليه السلام اثنى عشر رجالا وامرأة واحدة عمى اولاده نشر الله العرب كلها فلما حضرته الوفاة اوصى الى اخيه اسحق ان يزوج ابنته نسمة من العيص فزوجها منه فولدت له الروم وكان الروم اصفر فسميت بنوه بنا الاصفر . »

لقد جعل المؤرخون العرب منذ القدم البطارقة اى ابراهيم واسمعيل على رأس تاريخ النسب العربى. ويظهر المثل أن الفولبه أيضاً اتخذت مع الإسلام عادة اشتقاق نسبهم من نظام النسب العربى التقليدى وذلك بخلق سلسلة نسب وهمية

وكما تظهر شجرة النسب، فان تاريخ النسب العربى يماثل فى القسم الاساسى منه التقاليد اليهودية التى استقى منها واسم نسمة العربى(؟) الوارد عند بارت قد يكون مماثلا لاسم نسمة اليهودى، حيث أن نقطة الباء قد تكون جعلت للنون خطأ وقد يكون اسم عيص IS(؟) لدى بارت كتابة خطأ لعيسو (Esau =).

وبالنسبة للمكان الذى جاء فيه «وكان الروم أصفر» فهناك ما يشبه ذلك لدى هشام بن محمد الكلبى (المتوفى عام ٨١٩ أو ٨٢١ ميلادية) وهو من ثقاة التاريخ والأنساب العربية القديمة. وقد أشار لها كتاب الأغانى لابى فرج الاصبهانى (المتوفى ٩٦٧ ميلادية)، فى المجلد ١٢، ص ١٥٠. فهناك يجرى الحديث عن رجلين، قيس بن عاصم، وعمرو بن الاهتم، كان الواحد منهما يتهم الآخر أمام النبى محمد بأنه ليس من أصل عربى. و«زعم عمرو بن الأهتم أنه (أى قيس) انحدر من صلب الروم، فقد كان أحمر» وفى هذا المثل يتصح التقليد اليهودى كأصل استندت عليه الحادثة: فى كتاب التوراة باب ٢٥. جاء أن عيسو كان محمراً منذ الولادة. وبما أن أسماء الألوان السامية تتغير كثيراً فمن الممكن اعتبار «الأحمر» و«الاصفر» كقيم لونية متماثلة.

ترجمة: محمد على حشيشو

...مات عن دور الهجاء في الأدب العربي

بقلم كريسنوف بورجل

اذا ما تساءلنا عن تحديد الهجاء سهل وصعب الجواب فى آن واحد. فقد قيل ان الهجاء نقيض المديح. غير ان هذا التحديد شكلى لا يكاد يدل على اكثر من السباب الخاق، فى حين ان الهجاء يحتوى على التهكم والتنديد وغير ذلك.

لم يتغافل الادباء العرب الذين كتبوا فى الشعر عن تعداد درجات الهجاء، ففصلوا اللطيف منها على الخاق، قال ابن رشيق القيروانى احد كتاب القرن الخامس للهجرة فى كتابه «العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده»

«وانا ارى ان التعريض اهجى من التصريح»

وقال عبد العزيز الجرجانى فى كتاب «الوساطة بين المتنبى وخصومه»: «فأما الهجو فأبلغه ما خرج مخرج التهزل والتهاتف وما اعترض بين التصريح والتعريض... فأما القذف والإفحاش فسباب محض. وليس للشاعر فيه الا اقامة الوزن». (العمدة، ج ٢، ص ١٧١) واما الدور الاجتماعى الذى يتأتى للهجاء فقد وصفه احد الشعراء من معاصرى ابن رشيق حين قال:

اذا لم تجد بدأ من القول فانتصف
تجد لسانا كالحسام المهند
فقد يدفع الانسان عن نفسه الأذى
بمقوله ان لم يدافعه باليد

(العمدة، ج ٢، ص ١٧٥)

يظهر من هذه الكلمات والابيات ان ادباء العصور المتوسطة الاسلامية قد اعتمدوا على نظرية فى الهجاء ليست بعيدة عن النظريات الحديثة اذ أجمعوا على انه فرع ادبى عرضه النضال بالقلم واللسان وآلته — الى جانب السباب والفحش — التعريض والهزل والتهكم.

والمهجو قد يكون فردا او جماعة — كالقبيلة فى العصر الجاهلى وصدر الإسلام — او طبقة اجتماعية او حزبا سياسيا فى عصور اخرى. وقد يكون موضوع الهجو خصالا كالبخل والجبن والرياء مجرداً عن هجاء شخص معين، او اوصافا اجتماعية كالتحكم بالرعايا، او فساد الاخلاق والتنكر بالدين والعدل.

ولا يخفى ان مثل هذا الهجاء قديم العهد، ألفه شعراء اليونان وادباء العصور الرومانية الذين سموه satira، ومن هذا الاصل اشتقت الاسماء التى يحملها هذا النوع الادبى فى مختلف اللغات الاوروبية كـ Satire بالألمانية و satire بالفرنسية وهلم جراً. وقد لجأ شعراء كل العصور الى الهجاء او التنديد المتهكم الساخر كسلاح لنقد الفرد والمجتمع. لذا يتأتى للهجاء — هنا نعنى بالهجاء الـ Satire اى السخرية الادبية الانتقادية شعرا كانت او نثرا — دور مهم فى تاريخ الحضارات اذ انه يساهم فى تطورات المجتمع الداخلية ويحفظ للمؤرخ الاجتماعى صورة عنه تصدق بعد ما ينتقص منها عامل المبالغة.

بهذا نكون قد وصفنا الإطار الواسع الذى سنبحث فيه عن الهجاء نثرا وشعرا فى حقبات تاريخ الأدب العربى الثلاثة. الجاهلية، العصر الاموى والعصور العباسية واخيرا عصر النهضة.

١) الجاهلية

يشكل الهجاء فى الشعر الجاهلى سلاحا وضع فى خدمة القبائل المتعادية وقد كان لكل قبيلة شاعرها يطعن بقبيلة العدو فيجيبه شاعر الاخرى بهجاء امرّ. وذلك قبل نشوب الحرب بالسلاح. وكان خوف بعض الناس من الهجاء اكثر من خوفهم من القتال اذ احيانا كفى الهجاء وحده ليحمل قبيلة او شخصا عارا لا يمحى. والبيئة الجاهلية اعتقدت بان اعادة شرف مهجو لا يتم الا على يد شاعر فاق هجاؤه من بدأ به. ومن هذا الباب ما اورده الجرجانى، قال:

«وقد عرفت ما كان من امر القبيلة الذين كانوا يعيرون بانف الناقة حتى قال الحطيئة

قوم هم الانف والاذناب غيرهم
ومن يسوى بانف الناقة الذنب؟

فنفى العار وصحح الافتخار وجعل ما كان نقصا وشينا فضلا وزينا» (اسرار البلاغة، نشرة هـ. ريتر، استانبول، ١٩٥٤، ص ٣١٩).

واعتقد بعض الناس في الجاهلية ان للشعر وخصوصا الشعر الهجاء قوة سحرية واشار بعض الشعراء في القرن الرابع للهجرة الى هذا الاعتقاد في ابيات في وصف قوة الهجاء

والشعر نار بلا دخان ولقوافيه رقى لطيفة
لو هجى المسك وهو أهل لكل مدح اصار جيفة
كم من ثقيل المحل سام هوت به أحرف خفيفة
(اسرار البلاغة. ص ٣١٨)

ومما يشهد على دور الهجاء السياسي في المجتمع الجاهلي ان رسول الله رغم كفاحه ضد اخلاق الجاهلية لم يمكنه الاعراض عن الهجاء في الخصام بين المسلمين والمشركين والدليل امر الشعراء الموالين له بان يهجوا خصومه وهدد الشعراء الذين هجوه بالقتل اذ قال مثلا لحسان بن ثابت «اهجهم – يعني قريشا – فوالله لهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام في غلس الظلام!» (العمدة ج ١. ص ٣١. س ١٥ – ١٦)

وهذه الفعالية السياسية احتفظ بها الهجاء في العصور الاسلامية وفي العصور الحديثة وان كان بصورة اخرى اما الدور الذي لعبه الهجاء الجاهلي كعامل اجتماعي فهو انه وان كان اثره سلبا وفحشا قد يعرف عن صورة المجتمع الجاهلي اذ يتناول بالذم ما عد من الرذائل في ذلك العصر كالجبن والبخل وعدم الضيافة وانحطاط النسب واهمال الاخذ بالثأر. ويفيدنا سلبيا مما كان يعد من الفضائل او المروءة كما ويقدم لنا شعراء الجاهلية اوصافا عن معايب خصومهم فلم يزل هذا العامل احد اركان الهجاء وان لم يستحسن ذلك الكتاب في الشعر كقدامى بن جعفر وابن رشيق (انظر العمدة ج ٢. ص ١٧٤)

ومن باب الهجاء القبلي قول شاعر في بني سعد يسخر من كرههم للقتال وترجيحهم عليه امن العيش في الثغر الذي يضمونه في اشعارهم

كاثر بسعد ان سعدا لكثيرة
ولا تبغ من سعد وفاء ولا نصرا
ولا تدع سعدا للقراع وخلها
اذا أمنت وعثها البلد القفرا

وقال بشير بن انى في بني جذيم هاجيا دناءة نسبهم
لقد سمت قعدانكم آل جذيم
واحسابكم في الحي غير سمان

(كتاب الحماسة لابي تمام، نشرة فرايتغ. ص ٦٣٣ و٦٧٠)
لا شك ان للهجاء الجاهلي ايضا قيمة ادبية تظهر في كمال لعته كما وفي اوصافه الواقعية وان كانت بعض الاحيان على قدر غير قليل من البذاءة. فمن جهة نرى الهاجي يميل الى المبالغة في وصف مهجوه ومن جهة اخرى نجده يراقب معايبه بعين حادة النظر. وهنا أورد قصيدة رجل هجا امرأته هجاءً مرا قال:

كحت آنة المنتصر بكحة على الكره صرت ولم تنفع
ولم تغن من فاقة معدما ولم تجد خيرا ولم تجمع
مسحدة مثل كلب الهراش اذا هجع الناس لم تهجع
ممزقة بين جيرانها وما تستطع بينهم تقطع
تقول رأيت لما لا ترى وقيل سمعت ولم تسمع
فان تسرق الرق لا يروها وإن تأكل الشاة لا تشبع
فبئست قعاد الفتى وحدها وبئست موفية الأربع

(كتاب الحماسة. ص ٦٦٨)

وهذه صورة خالدة لبعض افراد الجنس اللطيف لن تستأصلها الايام

ولا يسعنا ان نختم قسم الهجاء الجاهلي دون ان نذكر اسم الحطيئة مرة اخرى. الحطيئة الذي اشتهر في الادب العربي بالحطيئة الهجاء. ويقال انه هجا كل شئ ولما لم يجد شيئا يهجوه هجا نفسه وذلك اذ تطلع الى بئر فرأى خلقته وانشد بيتيه المشهورين

ابت شفتاى اليوم إلا تكلما
فلم ادر لمن انا قائله
ارى لي وجها قبح الله خلقه
وقبح من وجه وقبح حامله

يرى هذان البيتان حافزا آخر لتعاطي الهجاء وهو حافز نفسي دل عليه علم النفس اذ اظهر ملامح غريزة تهجمية (Aggressionstrieb) في كل انسان تعاونه على ركب المشاق في كفاحه لكسب العيش. فاذا عاش الانسان في ظروف صعبة او بيئة اجتماعية لا تسمح له بتلبية تطلبات شهواته الطبيعية دفعته هذه الغريزة الى الحمل على هذه الظروف والمسؤولين عنها — او من يظنه مسؤولا — ومتى عسر عليه هجاء المسؤولين (كالسلطان مثلا) هجا كل الناس وكل شئ كما فعله الحطيئة. ولا شك ان هذا العنصر النفسي راسخ في الهجاء عامة إلا انه لا يكفي لجعله سلاحا ادبيا من قبيل ما وصفنا اعلاه.

بهذا نكون قد استعرضنا على عجل اوجه الهجاء الثلاثة، السياسي والاجتماعي والادبي. وفي سياق حديثنا سنحصر القول غالب الاحيان على اوجه الهجاء الاجتماعية.

٣) الهجاء فى العصر الاموى والعصور العباسية

رأينا ان الهجاء الجاهلى مشبع بالسباب والافحاش وان لم يكن خاليا من الهزل والتهكم. مقتصرا على تقاليد المجتمع الجاهلى وسننه اما فى العصور الاسلامية، ولاسيما بعد ان تمتع المجتمع بالطمأنينة والازدهار. فنجد فى الهجاء نثرا ونظما. قسما خصيصا به وقسما آخر حمل علائمه فقط كجزء متمم وفى كل هذين الفرعين درجات عديدة من التهكم او المرح او الهزل. وما يلفت نظرنا بالاكثر هو تعدد مواضيعه بحيث اضحى صورة تعكس فيها تفاعلات البيئة الاجتماعية التى جمعت مدنيات عريقة احتك بها العرب بعد فتوحاتهم فى بلاد فارس وبلاد الروم وغيرها. كما ونجد فى الهجاء اثر انتقال الحياة الادبية من بيئة البدو والصحراء الى بيئة المدن والقصور. كما وانعكست فى شعر الحضارة الاسلامية تناقضات ذلك المجتمع. فنجد فى تهاجى دعاة القديم والمحدثين او ممثلى الريف والمدينة امثالا متعددة فى اطار ذلك السلام الاسلامى

من هذه التناقضات التى لعبت دورا خطيرا فى الحقبة الاولى من الاسلام الخصام بين قريش فى مكة والانصار فى المدينه اذ ادعى كل منهما الفضل فى المجتمع الجديد

اهل قريش لنسبهم وشرفهم، والانصار لخدمتهم للنبى بعد هجرته الى المدينة. وفرق هاتين الفرقتين فرق اجتماعى ايضا اذ كان اكثر اهل قريش تجارا واكثر الانصار أكارين. وهذه المناقضات ظاهرة فى هجاء للأخطل التغلبى يندد فيه بعبد الرحمن بن حسان وقومه الانصار من بنى النجار. قال الاخطل:

خلوا المكارم لستم من اهلها
وخذوا مساحيكم بنى النجار
إن الفوارس يعلمون ظهوركم
اولاد كل مقبح أكار
ذهبت قريش بالمكارم والعلا
واللؤم تحت عمائم الانصار

(كتاب الاغانى لابى الفرج الاصفهانى. ج ١٣، ص ١٤٨)

ومن املح ما جاء فى وصف التناقض بين البدو والمدينة الابيات المشهورة لميسون بنت بحدل الكلبية نظمتها لما تزوجها معاوية الاموى وهو حينئذ والى الشام. قالت:

لبيت تخفق الارواح فيه
احب الى من قصر منيف
ولبس عباءة وتقر عينى
احب الى من لبس الشفوف

وتستمر على هذه الوتيرة الى ان تهجو فى بيتها الاخير الخليفة نفسه فتقول

وخرق (اى فتى) من بنى عمى نحيف
احب الى من علج عليف

ونجد الوقفة المضادة اى مدح المدينة وهجو البدو ممثلة فى شعر ابى نواس حين يقول فى مطلع قصيدة:

دع الاطلال تسفيها الجنوب
وتبكى عهد جدتها الخطوب
وخل لراكب الوجناء ارضا
تخب بها النجيبة والنجيب
ولا تأخذ عن الاعراب لهوا
ولا عيشا فعيشهم جديب
ذر الالبان يشربها اناس
دقيق العيش عندهم غريب
بارض نبتها عشر وطلح
واكثر صيدها ضبع وذيب
اذا راب الحليب فبل عليه
ولا تحرج فما فى ذاك حوب
فأطيب منه صافية شمول
يطوف بكأسها ساق اريب

وهلم جرا (ديوان ابى نواس، مصر ١٣٢٢هـ، ص ٢١٢)

وكذلك لم يخل الشعر الأموى من ذكر التناقض بين الاديان فمنه ما قاله جرير هاجيا الاخطل والفرزدق ومتهما الفرزدق بأنه «تحنف كارها» اى لم يسلم عن خالص النية بل انه بسبب اتصاله بالاخطل وبنى تغلب يميل الى دين النصارى رغم ظهور الاسلام عليهم ويلوح جرير بآية القرآن جاء فيها إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا (سورة النساء، آية ١٠٢)

قال جرير

ان الفرزدق اذ تحنف كارها
اضحى لتغلب والصليب حبيبا
ولقد خرجت الى النصارى بعد ما
لقى الصليب من العذاب مهينا

بهذا قد نكون ذكرنا شعراء العصر الاموى الثلاثة الذين تفوقوا على غيرهم فى باب الهجاء. وان اتبعوا غالبا طرق شعراء الجاهلية.

رسم كاريكاتيري لأحد الدراويش بنرجيلة وقوس، مصدره إيران، القرن السابع عشر

ourtesy, Fogg Art Museum, Harvard University,
ambridge, Mass. USA 1960 197 Bequest -- Estate of Abby Aldrich Rockefeller

Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass USA 1950 134 Purchase Grace Nichols Strong, Francis H Burr und Friends of the Fogg Art Museums Funds رسم كاريكاتيري لأحد رجال الدين (ملا دو پياره)، أغلب الظن أن مصدره الهند، القرن السابع عشر

*FRIEDRICH RÜCKERT * DER APOTHEKER*

Arzneikunst ist vom Wissen das Nutzbarste, du streich
damit umher bei Menschen im Fluge, Staren gleich
Dazu stulp eine Mutze dem Kopf auf, hoch und rund
gleich einer Geierkoppe, die wiege tausend Pfund
Dann sammle aller Orten dir mancherlei Schartek,
und große Bundel Krauter fur deine Apothek
Dann knete Pflastermasse, aus dickem Saft gemengt,
und reibe Pulver und Salben, die man ins Auge sprengt,
und gib nach Lust ihm Namen, arabisch von Geschmack,
nenn Ampfer es und Kampfer, und nenn es Hack und Mack.
Und sag, dies komm von Indien, von Aden dies herbei,
und dieses aus dem Reiche der großen Tartarei,
und dieses hat im Meere von China seinen Sitz,
und dies im Land der Berber, drum heiß es Berberitz.
Siehst du nun einen Kranken an Wassersucht, so sprich.
Die Haut ist ihm geschwollen von einem Wespenstich,
wen kaltes Fieber schuttelt, sag: er hat eben Frost,
und wen das hitzge, sag: er hat sich verbrannt am Rost
Welch Kranker dir mag kommen, sei bang nicht, und vers[illegible]
ihm etwas, das dir einfallt, und schicks ihm in den Leib.
Wenn er genest· mein Mittel hat's Leben ihm verlangt,
und wenn er stirbt· vom Himmel war ihm der Tod verha[illegible]

رأينا في الهجاء انعكاس بعض التناقصات الاجتماعية الناتجة عن احتكاك البيئات المختلفة وهنا نقطة ثانية اريد ان الفت انظاركم اليها اعني الدور الذي لعبه الهجاء في الخصام بين القديم والجديد. فبعض الشعراء يهجون اشياء وافعالا كانت من حرمات الجاهلية او مفاخرهم هجا دعبل الامير مالك بن طوق من ذرية الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم لادمانه بالفخر بنسبه قال

الناس كلهم يسعى لحاجتــــه
ما بين ذي فرح منهم ومهموم
ومالك ظل مشغولا بنسبـــه
يرم منها خرابا غير مرمــــوم
يبني بيوتا خرابا لا انيس لهــا
ما بين طوق الى عمرو بن كلثوم

(شعر دعبل بن علي الخزاعي. نشره عبد الكريم الاشتر. ص ١٨٧)

فالفخر بالاجداد والنسب كان من دعائم الحضارة الجاهلية كما مر بنا. لكن ظهور الاسلام قلب هذا الاعتقاد واقر ان فخر الانسان اعتقاده بالحق واعماله الصالحة

كذلك الشجاعة والاهتمام بالمصاعب والحروب. فهي وان بقيت في الاسلام دليلا على مروة الرجل. اصبحت في اعين بعض الشعراء تراثا باليا فأبو نواس مثلا يفضل على التضارب بالرماح معارك كؤوس الراح. وذاك يهجو الحرب مستعيرا وصفها لوصف المنادمة حيث يقول

اذا عنى ابو الهيجاء للهيجاء فرسانا
وسارت راية الموت إمام الشيخ اعلانا
وشبت واستقلت حربها تلهب نيرانا
شننا وقعنا فيها لمن يهوى ويهوانا
وانذب لوقعة الوقعة اصراسا واسنانا
جعلنا القوس ايدينا ونبل القوس سوسانا
وقدمنا مكان السد والمطرد ريحانا
فعادت حربنا انسا وعدنا حين حلانا

ثم يختم القصيدة بقوله

فهذي الحرب لا حرب تعم الناس عدوانا
بها نقتلهم ثم بها ننشر قتلانـــــــا

هذا ولا شك شعر سلمي غير انه للاسف قلما يحمل الناس على اجتناب الحرب

وكدليل على تراجع بعض القيم التي كانت دعامة المجتمع الجاهلي ما قاله الطبيب الشاعر الاندلسي ابو الحكم الباهلي

حين هجا قحة الضيوف كانها امر مقدور لابد منه. وبذلك طعن بوجه غير مباشر بالسخاء المصطنع المتأتي عن الضغط الاجتماعي والذي قد يؤدي الى افلاس المضيف. عنوان هذه القصيدة «معرة البيت» ومطلعها:

معرة البيت على الانســـان
تطرا بلا شــك من الاخـوان
فاصغ الى قول اخي تجريـــب
يأتاك بالشرح على ترتيـــب
جميع ما يحدث في الدعــوات
وكل ما فيها من الآفــات
فصاحب الدعـوة والمســرة
لا بد ان يحتمل المضــرة

وجاء في وصف الضيوف

ومنهم من في يديه خفـــه
اذا رأى شيئا مليحا لفــه
مشيدا لا لكم او سكينـــه
او طاسه التكعيب او قنينــه

وان تقع مرندة هنـــاك	فليس يشقى فيهم سـواك
تكسر الاقداح والقناني	وكلما لاح من الاواني
وان تأدى الامر للجيران	رموه بالزور والبهتـــان
ثم شكوه عاجلا للشحنـــه	وربما تمت عليه محنــه
ويربح الانسان سوء سمعه	لا سيما ان كان ليل جمعه

ثم قال

واستعن عن بعض اثاث الدار
ان صار رهنا في يد الخمار
ولا تبال - ويلك! - بالخساره
واكثر السرج على المنـــاره
ومن اراد منهم الرواحــــا
فانه يستاب المصباحـــــا
مستصحبا في يده قرابـــه
مملوءة يرضي بها اصحابـــه
ولا تفكر في فراغ الزيــت
فكل هذا من خراب البيت

ثم يختم ارجوزته بهذه النصيحة المتهكمة

فالشرب عندي في بيوت الناس
احسن من هذا على القياس
وبعد هذا كله فالتوبـــه
اوفق ما دامت عليه النوبــه

(ابن ابى اصيبعه، عيون الانباء، نشرة موللر، ح ٢،
ص ١٤٩ — ١٥١)

يبدو من الابيات المذكورة ان الشاعر لا يهجو الصيافة بالعموم بل ما قد يكون فيها من افراط واسراف اذ لا يشك ذو عقل فى ان حسن الصيافة كان احد اركان المروه العربية ولم يزل.

ومما يسترعى انتباهنا فى هذه القصيدة الجو الواقعى الذى يخصها رغم ما فيها من المبالغة. والى جانب هذا الاسترسال فى اللغة الخالية من كل تصنع مما يبعدنا عن تطور الشعر من اطاره الجاهلى القاسى الغريب الكلام احيانا الى اشكال حديثة مختلفة تطابق اختلاف الشعراء واتباعهم تيارا من التيارات الشائعة فى ادب العصور العباسية مما عدى الخصام الناشب بين الشعراء، خصوصا المحدثين والمحافظين منهم، والذى له تاريخ مطول فى الادب العربى ومن المشهور ان أبا نواس وغيره من الشعراء المحدثين هجوا السبيل القديم وسخروا من ذكر الاطلال المتحمد ونداء «قف (او قفا) نبك .. » الذى صار تراثا باليا مند حين

فراح أبو نواس يقول:

قل لمن يبكى على رسم درس
واقفا. ما ضر لو كان جلس؟ الخ

وهلم جرا

او فى مطلع قصيدة اخرى

عد عن رسم وعن كثب
وآله عنه بابنة العنب

وهلم جرا

وله ايضا.

يا ايها العاذل دع ملحاتى
والوصف للموماة والفلاة
دارسة وغير دارسات
وآنف هموم النفس باللذات
الخ

(ديوان أبى نواس، ٢٧٦، ٢١٦ و٢٢٣)

هذا ولم يتغافل الهجاء الحديث عن تصوير المجتمع الجديد بطبقاته المختلفة من وزراء وكتاب وقضاة واطباء.

واول من اشتهر فى هذا الفن هو الجاحظ الذى الف رسائل فى دم بعض هذه الطبقات او مدحها مثل رسالته فى دم اخلاق الكتاب اوكتابه فى القيان وكمثل لاسلوبه المتهكم اورد هنا قطعة من الرسالة المذكورة:

«ان سبح الكتابة بنى على انه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو فى معنى الخادم، ولم نر عظيما قط تولاها بنفسه ...

يجب للعبد استزادة السيد بالشكوى والاستبدال به اذا اشتهى وليس للكاتب تقاضى فائته إذا ابطئ، ولا التحول عن صاحبه اذا التوى فأحكامه أحكام الأرقاء، ومحله من الخدمة محل الأعبياء

ثم انه مع ذلك فى الذروة القصوى من الصلف والسنام الاعلى من البذخ والبحر الطامى من التيه والسرف يتوهم الواحد منهم إذا عرض جبته وطول ذيله وعقص على خده صدغه. أنه المتبوع ليس التابع، والمليك فوق المالك»

وهلم جرا (رسائل الجاحظ، نشرة عبد السلام م هارون، القاهرة ١٩٦٤، ح ٢، ص ١٩٠ ١٩١)

ولضيق المجال اكتفى بذكر بعض الحرف من مصادر اخرى فاورد هجاء لاذعا فى الأطباء المحتالين. قال شاعر مجهول

الطب احسن علم يستفاد فطر
بين الانام به مثل الررازيـر
واجمع لذاك كراريسا مشـرة
وحمله من حشيش مع عقاقـير
واجمع معاجين من رب تخلطه
وآطبخ سفوفا وأكحل العواويـر
وسم ما شئت من اسما معربـة
كالشد والمد والسرحا وخمور
وقل من الهند جا هذا ومن عدن
هذا وهذا اتى من ملك معمور
وذا من البحر بحر الصين معدنه
وذا من البربر المسمى بربـور
فان رأيت بالاستسقاء ذا ورم
فقل تورم من لسع الزنابـير
ان اقشعر فقل برد عراه وان
يحم قل حره وهج التنانـير
وان اتاك مريض لا تخف واشر
بما ترى من دواء دونه الورى
فان يعش قل دوائى كان معشه
وان يمت قل اتاه حكم مقدور

(فاكهة الخلفاء لابن عربشاه، نشرة فرايتغ، ص ٦٣—٦٤)

والحريرى يصف فى مقامته الرحبية بصورة الهزل والمرح الوالى المتغافل عن وظيفته لولعه بحسن الفتيان اذ كان ذلك

العلام الدى احضره ابو زيد السروجي بين يديه واتّهمه بانه قتل ابنه «يخاب قلب الوالى بتلوّيه ويطعمه فى ان يلبيه، الى ان ران هواه على قلبه وألب بلبه. فسول له الوحد الدى تيمه، والطمع الدى توهمه، ان يخلص الغلام ويستحلصه وان يفاده من حباله الشيخ (يعنى ابا زيد) ثم يفتنصه ..»

وابو العلاء المعرى يسحر من النحويين الدين يفرطون فى تدقيق مسائل زيد وعمرو، «رسالة الغفران» الشهيرة

وثمة طبقه احرى لم تسلم من ادعات الناقدين هم رجال الدين واحص بالدكر منهم المحدثين الدين عانى بعضهم فى طلب حديث ما تحيح الاسناد امرا فعلا او قولا شك فيه ومن هدا الباب نادره اظنه وردت فى احد كتب الادب القديمه وهى

احتمع محدث ونصرانى فى سفينه فاحرج النصرانى زكرة من خمر كانت معه وصب منها فى كأس وشرب ثم صب ثانيا وعرض على المحدث. وتناوله من غير فكرة ولا مبالاه فقال النصرانى جعلت فداك، انها خمره! فقال المحدث من اين علمت ذلك؟ قال اشتراها غلامى من يهودى فشربها المحدث سريعا وقال للنصرانى ما رأيت احمق منك. نحن اصحاب الحديث نتكلم فى مثل سفيان بن عُيينه ويزيد بن هارون افنصدق نصرانيا عن غلامه عن يهودى؟! والله ما شربتها الا لضعف الاسناد!

A. Fischer, Arabische Chrestomathie, 5. Aufl., Leipzig 1918, Nr. 61

كفى هدا فى وصف بعض طبقات الرجال والآن لنلتفت الى طبقة من النساء ايضا فنجد فى كتب الادب القديمة مثل «كتاب التشبيهات» لابن ابى عون امثلة ممتعة من هجاء القيان والزامرات فى المجالس قال ابن الرومى احد عباقرة الهجاء العربى يهجو قينة

شاهدت فى بعض ما شاهدت مسمعة
كأنما يومها يومان فى يـــــوم
تظل تلقى على من ضم مجلسهــا
قولا ثقيلا على الاسماع كالنــوم
طللت اشرب بالأرطال لا طربا
عليه بل طلبا للسكر والنـــوم

(كتاب التشبيهات، نشرة عبد المعيد، ص ١٢٩)

وقال فى قصيدة اخرى:

واذا تغنت ترى فى حلقهــا
كل عرق مثل بيت الارضــه

(كتاب التشبيهات ص ١٣١)

وفى اخرى:

كل اثر فى ذلك الوجه نقش
كل شيء محا حلاها فرين   كل شيء وارى التراب فمرش
بدلت من صفائر وقرون   شعر أنف فيه لفرخين عش
تتداعى وعودها نهيـــق   كنهيق الحمار باعاه جحش

(كتاب التشبيهات ص ١٢٨)

تم هده الابيات وكثير غيرها على ما كان للقيان من مر المصير بعد زوال شبابهن ودبول جمالهن. ولنقارن هدا بالاسطر التالية الطريفة من كتاب القيان للجاحظ:

«واكثر امرها قلة المناصحة واستعمال الغدر والحيلة فى استنطاف ما يحويه المربوط والانتقال عنه وربما احتمع عندها من مربوطيها ثلاثة او اربعة على أنهم يتحامون من الاجتماع. ويتغايرون عند الالتقاء. فتبكى لواحد بعين. وتضحك للآخر بالاخرى. وتغمز هدا بذاك. وتعطى واحدا سرها والآخر علانيتها. وتوهمه أنها له دون الآخر. وأن الدى تظهر خلاف ضميرها وتكتب اليهم عند الانصراف كتبا على نسخة واحدة. تذكر لكل واحد منهم تبرمها بالباقين وحرصها على الخلوة به دونهم.

فلو لم يكن لابليس شرك يقتل به. ولا علم يدعو اليه. ولا فتنة يستهوى بها إلا القيان. لكفاه. وليس هدا بذم لهن. ولكنه من فرط المدح. وقد جاء فى الاثر: خير نساءكم السواحر الخلابات».

(رسائل الجاحظ. نشرة هارون، ج ٢، ص ١٧٥)

ولنتهز هده الفرصة لنلقى نظرة عاجلة على هجاء النساء بالعموم. وهدا باب واسع وخطير فى الهجاء العربى. فأبو تمام كرس له بابا كاملا فى كتاب الحماسة كما وقال فيه كثير من الشعراء العرب فى كل العصور ابياتا طريفة او دنيئة كانت النساء تتهم بانهن اصل كل سوء. وقال احد الشعراء فى هدا المعنى

ان النساء شياطين خلقن لنا
اعوذ بالله من كيد الشياطين
فهن اصل البليات التى ظهرت
بين البرية فى الدنيا وفى الدين

(الف ليلة وليلة. طبعة بولاق. ١٢٥٢هـ، ج ١، ص ٣٩٠)

كان هدا الرأى شائعا فى القرون الوسطى ليس فقط فى الاسلام بل وفى النصرانية ايضا وكلاهما متأثران

فيه باقوال بعض من فلاسفة اليونان كسقراط وغيره اذ تواردت كتب الحكم العربية كمختار الحكم للمبشر بن فاتك من اقاويل سقراط - وان كانت نسبتها اليه احيانا غير صحيحة -- اقوالا مثل هذه:

«لا ضر أضر من الجهل ولا شر اشر من النساء» او: «من اراد النجاة من مكائد الشيطان فلا يطيع امرأة. فان النساء سلم منصوب ليس للشيطان حيلة الا بالصعود عليه» وما شابه ذلك (عيون الانباء، ج ١، ص ٤٩).

فكيف يجرؤ فيلسوف كسقراط على التلفظ بمثل هذا؟ ولكن لكل انسان ساعة ضعف يبدى فيها رأياً اخرى به ان يندم عنه بعد قليل.

هذا ويجب علينا الاشارة الى ان شعراء العرب كانوا في ذات الحين امدح شعراء العالم للعبيد. لكن موضوعنا هنا لا يسمح لنا بالالتفات الى السيف والغزليات.

وختاما لهذا القسم لابد من الاشارة الى نوع من القصص الهجائية ليست مبنية على الذم بطبقة او مذهب فحسب، بل هي تنال المجتمع بكامله وهذا ما ندعوه «المهزلة الانسانية» كما نراها ممثلة في الادب الأوربي في «اسفار غوليفر» مثلا. ولا تبعد عن هذا النوع حكاية «الخياط والاحدب واليهودي والمباشر (اي الوكيل) والنصراني» من كتاب الف ليلة وليلة. فهي لا تصف انساناً مفرداً فقط بل تتغلغل الى صميم نفسية كل انسان لترى ميله الغريزي الى التنصل عن كل مسؤولية

ومن اروع ما جاء في هذا الباب مقامات الحريري التي نقلها المستشرق روكرت Friedrich Ruckert في القرن الماضي الى الالمانية مظهراً مقدار اتقانه لغة الضاد (انظر «فكر و فن» العدد ٧) فبطل هذه المقامات ابو زيد السروجي مهول. لكنه في ذات الحين صورة لنفسية الانسان في كل عصر. يلجأ الى مليح الاعتذارات ويتحايل على صعوبات الحياة في وصف اعماله واعمال من حوله اذ يداريهم ويخادعهم ويثير فيهم مختلف العواطف ليعيش على نفقتهم - في وصف هذه الاعمال وصف لمجتمع كل عصر وكل محتال.

وصورة المقامات بقيت لدى الكتاب العرب في عصر النهضة آلة مستساغة لتصوير مجتمعهم كما سنرى في القسم الثالث من مقالتنا.

القسم الثالث: الهجاء في ادب النهضة

رأينا في القسمين السابقين كيف ان الهجاء كان سلاحا في ايدي الشعراء وضعوه في خدمة غايات شخصية او اجتماعية. ومع ان هجاء الاشخاص والأعداء يغلب في الادب العربي، لم نعرف له مكانة أولى كي يتاح لنا مجال التعرف الى هجاء منتقصات الانسان او سيئات الاحوال الاجتماعية دفاعا عن القيم الانسانية. في عصور الانحطاط لم تقل مواضيع الطعن بل بالعكس تكاثرت. غير ان انحطاط الشعر والادب حال دون مخلفات هجائية جديرة بالذكر وطال السبات حتى جاء عصر النهضة. ولا عجب في ان يستعيد هذا السلاح مضاءه في الدفاع عن القيم وبث روح التجديد في العالم الاسلامي للتحرر من قيود الانحطاط في الداخل التي اثقلها تحكم المحتلين بالبلاد ومستعمريها

يوافق دور الانحطاط عهد احتلال تركيا للبلاد العربية. فقد خمدت الحياة الادبية واكتفت بعلائم حياة تقليدية قوامها تلخيص مؤلفات سابقة او شرحها او التعليق عليها. غير انه لم تخفت في هذا العصر بعض اصوات حملت على هذا السبات العميق قبل بزوغ فجر النهضة. فابن سدون المصري هزأ من التعليقات التي جعلت احيانا السهل صعبا والواضح معمضا بان الف شرحا مطولا لهذا البيت الطفلي

> ابو قردان زرع فدان
> ملوحيـــا وبادنجـــان

وقال في كلمة «ابو»: «هذا فعل ناقص واصله أبوس قال الشاعر وهو انا

> قالوا حبيبك وارى ثغره صلفاً
> فما تحاول إن ابداه؟ قلت ابو

حذفت منه السين وذلك لوجهين الاول ليحصل الالتباس على السامع وهذا هو اليق بهذا الباب عند الادباء والاقرب الى السلامة من الواشين والرقباء، والثاني لأنها (اي السين) في (حساب) الجمل بستين، والستون في البوس إسراف عند البعض». (Kern, Neuere agypt Humoristen und Satiriker, Mitteilungen des Seminars fur Orient. Sprachen, Berlin, Jahrg 9/1906, 2 Abt, S 56).

ساهم عاملان رئيسيان في مضاعفة فعالية الهجاء. هما انتشار الطباعة والصحافة من جهة وابتكار صور ادبية جديدة نتجت عن الاحتكاك بالآداب الاوروبية من جهة أخرى كما وعم هذا التطور ايران وتركيا وغيرهما من البلاد الاسلامية.

فقبل عام ١٩٠٠ صدر في مصر مثلا عدد غفير من الصحف الهزلية التي حملت بالطعن والسخرية على السلطة المدنية

لا سيما على البريطانيين ولم يشمل الهجاء الاجانب فحسب بل وعمالهم ومشاركيهم لا سيما «المتفرنجين». فلما ان تسلم محمد محمود باشا رياسة الوزارة في مصر حتى صرح بأنه سيحكم بيد من حديد آنئذ نشرت مجلة «ألف باء» الدمشقية مقالة افتتاحية بعنوان «الايدي الحديدية» جاء فيها «ان يد محمد محمود باشا هي اكثر من حديدية هي فولادية واحسن نتاج الفولاد هو ما تخرجه معامل شفيلد في انكلترا»

(Kampffmeyer, Arab. Dichter der Gegenwart, Mitt. Sem. Or. Sprachen, 31.1928, 2. Abt., S. 110 ff)

ومن الطف ما جاء في انتقاد المتفرنجين، أتباع المدنية الغربية اتباعا اعمى ما كتبه محمد المويلحي في «حديث عيسى بن هشام» حيث جعل بطل مقامات الهمداني يلاقي في شوارع القاهرة احد الباشاوات من عهد محمد على ويجعلهما يطالبان ملك هذا الباشا الذي وضعه وقفا فيتسعانه في مختلف الدوائر الرسمية في القاهرة مما يتيح للمؤلف فرصة وصف التأثيرات الاوربية وما جلبت اليه في مصر من انحطاط في الاخلاق

ليس كتاب المويلحي هجاء بالمعنى الحصري إلا انه يحمل علائم السخرية في اماكن عدة لا سيما في وصف ابطال روايته وطبقات المجتمع المدني كالمحامي والطبيب والتاجر وغيرهم

ينتمي «حديث عيسى بن هشام» الى الادب الماضي بانتقائه صورة المقامة غير انه يعدل في المحاورات عن السجع القديم وبعد نشره بسنين قليلة ظهرت اولى كتب الاخوين محمد ومحمود تيمور اللذين شقا طريقا جديدا للقصة في الادب العربي وكان كلاهما يسلك مسلك الادب الهادف الذي يعرف في الغرب باسم Littérature engagée وهدف هذا الادب كما وصفه محمود تيمور في مقالة بعنوان «مذهب الادب الهادف ومكانه من الادب الواقعي» هو دعامة اهداف العصر الراقية اذ لكل عصر بعثة. وبعثة عصرنا في نظر محمود وفي نظرنا ايضاً الحريــة. حرية البلاد وحرية الشخص وحرية الفكر وآلة الادب الهادف هي الوصف الواقعي اذ ان اساس كل ترق وتقدم في حياة الفرد والمجتمع. هي المعبرة عما ساء وفسد وقد وقف اخوه محمد هذا الموقف ايضاً فجعل عنوان مجموعة حكاياته الأولى «ما تراه العيون» ويشير محمود في مقالتــه المذكورة صريحاً الى اهمية الانتقاد المتهكم الغير مباشر في الادب الهادف ولقد ابدع

الاخوان تيمور في استخدام التهكم والهجاء لانتقاد المجتمع وانا اكتفي بذكر قصة «في القطار» لتبيان ذلك.

اورد محمد في هذه القصة حواراً دار بين بعض المسافرين حول تربية الفلاحين ليحمل على الرجعية فجعل المحاورين يجمعون على ان العلاج الناجح لتربية الفلاح السوط ولذلك يورد بعضهم حديثاً نبوياً دعماً لهذا الرأي واذ يتصدى تلميذ كممثل للجيل الجديد لهذا الرأي يجيب الباقون مستنكرين «وا حسرتاه. انكم من يوم ما تعلمتم الرطان فسدت عليكم اخلاقكم ونسيتم اوامر دينكم»

وفي قصة «حالة سلام باشا» يفضح محمود خبث احد الاغنياء الجدد اذ يصف حجارة فخمة اقامها لخالته التي لم يعأ بها طيلة حياتها بل تركها تعيش في الفقر ولما ماتت راح يقيم لها حجارة ليتفوق على اترابه بالعظمه والفخفخة لأن الصحف ستذكر ولا شك تفاصيل المأدبة. ويبلغ التنديد بالرياء ذروته حين يختم محمود المقالــة الصحفية كما يلي

«وكان الباشا حفظه الله باد عليه التأثر والاسى مما جعل الكل يواسونه بقلوب حزينة »

خلق محمود تيمور عدداً وفيراً من شخصيات قريبة من الحياة في قصصه صب فيها الكثير من السخرية اللاذعة او لطيف التهكم. كالشيخ جمعة. المؤمن البسيط الذي يقول بعد سماعه ابياتا لأبي نواس «هذا شعر سيدي عبد الرحيم يمدح الحضرة الالهية» او يعتبر المصباح الكهربائي سرا من أسرار الشيطان

وفي حكايات اخرى يهزأ محمود من اعتقاد بعض الناس بالارواح كما ورد في حكاية «عفريت ام جليل» او من كبرياء بعض الموظفين كما جاء في «صديقي تلميذا وموظفــا»

لم يكن محمود تيمور فريدا في هذا الفن وان كان اكثر الأدباء انتاجا فيه واشهر من ذاع صيته خارج الدول العربية اذ ترجمت مؤلفاته الى لغات عديدة ولضيق المجال اكتفي بذكر بعض من اتبع هذا الطريق كابراهيم المازني وطاهر لاشين وابراهيم المصري واحسان عبد القدوس وميخائيل نعيمة ويحيى حقي وعلى مصطفى المصراتي. فكل منهم لجأ الى النقد والهزء وان لم يبلغوا كلهم درجة محمود تيمور

اقف عند هذا الحد معرضاً عن ذكر شواهد هذا الفن الادبي التي شاعت ايضا في المسرح والسينما والشعر الحديث لأتساءل عن الملامح التي تفردت بها القصة الهجائية

العربية ثم ماىين الهحاء القديم والحديد من فرق
وصفات مشتركة
يمكنا القول بان القصة الانتقادية المعاصرة والهجاء القديم
كلاهما يحمل طابع الواقعية والقرب من الحياة فكم
من هاج فى الادب القديم راقب عن كثب مهجوه،
وكم نجد فى القصة المعاصرة من ملامح هده الواقعية التى
تشكل احدى دعائم الادب الحديث باسره كدلك نلمس
فى كل من الهجاء القديم والحديث لمس اليد كيف ان
الادباء العرب قد آثروا الهزل والهزء والسخرية من عيوب
الناس ومناقص الدنيا على البكاء والندب عليها.
ولكن ثمة فرق شاسع بين الهجاء القبلى والهجاء
المعاصر الذى وضع نفسه هو ايضا فى خدمة وطنه.
فكثيرا ما نادى الهاجى القديم بعيوب خصمه وندد به

سواء اكانت القبيلة المهجوة او الشخص المهجو على ما وصفه
الهاجى ام لا. اى ان غرضه كان التشفى لا الاصلاح.
بينما الهاجى او بالاحرى الناقد المعاصر مراقب ساهر لمجتمعه،
يحمل له مرآة فى يده، مرآة قد تمسخ الواقع احيانا،
لكن غايته اظهار الحقيقة وحمل المجتمع على التعرف
الى مساوئه واخلاقه، وعلى العموم نقد الاوضاع وتغييرها
الى حالة افضل. وهنا تتجلى حدة نظر الادباء المعاصرين
وتظهر شجاعتهم وتبدو مثلهم الاخلاقية العالية التى كثيرا
ما اهملها شعراء الهجاء القديم، وليس عدد الادباء
المعاصرين الذين حملوا مسؤولية تجاه المجتمع بقليل اذ وضعوا
سلاحهم الادبى فى خدمة النهضة والسمو بادبها الى مرتبة
الآداب العالمية

ترجمة. عاصم هنا

القصيدتان المنشورتان على ص ٤٧ و ٥٣ عبارة عن ترجمة شعرية قام بها فريدريش روكرت للقصيدتين الساخرتين المنشورتين على ص ٤٩
و ٤٤ فى هذا المقال

*FRIEDRICH RÜCKERT * SATIRE AUS DER HAMASA*

Des Muntasar Töchterlein hab ich gefreit,
gezwungen und ungern, das schadete mir
Sie hat nicht dem Mangel gesteuert im Haus
und hat mir die Unruh gebracht ins Quartier
Sie grinset den Zahn wie ein bissiger Hund,
und schlafen die Leute, so wachet das Tier.
Sie regt unter Nachbarn die Zwiespalt mit Lust,
verunreinigt, was sie vermag, mit Begier,
durch Reden „Ich sah!“ was sie nicht hat gesehn,
durch Sagen „Ich weiß!“ — nicht bewußt ist es ihr.
Und trinkt sie den Schlauch aus, so löscht sie den Durst nicht,
und ißt sie das Schaf auf, nicht satt wird sie dir
Und was ihr verboten ist, lasset sie nicht,
und stünden gezückete Lanzen dafür,
und stiege sie auf das Gebirge, so flohen
die Gemsen gescheucht aus dem stillen Revier.
O schlimm, wenn sie sitzt mit dem Manne zu zwein,
und schlimm, wenn sie vollmacht mit Weibern das Vier!

هوفمنستال وألف ليلة

بقلم مجدي يوسف

دون الشاعر النمسوى الكبير هوجو فون هوفمنستال Hugo von Hofmannsthal (١٨٧٤ – ١٩٢٩) مقالة عن ألف ليلة وليلة قدم بها أول ترجمة ألمانية كاملة لهذا الأثر الشرقي العالمي. وهي التي أجرها المستشرق الغنى عن التعريف «إنو ليتمان» Enno Littmann ونشرتها دار «إنسل» Insel-Verlag عام ١٩٢٣ . وقد لفت نظرى تناقض واضح بين بنية أقاصيص ألف ليلة وليلة كما نعرف عليها ووصفها لنا الأديب النمسوى في تقديمه المذكور[1] وبنية إحدى قصصه التي كان قد ألفها في مطلع شبابه ولم يتجاوز آنذاك الواحد والعشرين من العمر – في ١٨٩٥ واختار لها عنوانا يشير مباشرة إلى الليالي وهو «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة»[2] Das Märchen der 672. Nacht

يصف هوفمنستال في تلك المقالة التمهيدية ألف ليلة وليلة فيقول عنها «إنها أساطير فوق أساطير تذهب حتى الشقاوة والعبث، وهي مغامرات وملح تمضي حتى الهزل والقباحة. ثم هي حوار معقود من ألغاز وأمثال وحكايات ذات مغزى ومرمى تدور بالمرء حتى يلهث غير أنه في غمار هذا الكل لا تصير الشقاوة شقية، ولا القباحة دنية، ولا طول النفس باعثا على التعب» ... «ستنقل من ذروة الدنيا لأحقر من فيها، من الخليفة للحلاق، ومن الصياد الفقير لتاجر الأمراء، وإذ بانسانية تحيط بنا وترفعنا على موجة خفيفة عريضة. وبينما نحن بين أشباح، بين سحرة وعفاريت جن وكأننا لم نبرح دورنا إذ واقعية لا غنى عنها تصور لنا النافورة والقاعة الرائعة يكسوها بلاط باهر وأم اللصوص العجوز يشغى رأسها بالقمل» ... «هنا أحسن طاقات الفكر وأشد نزوات الحس في تداخل متعانق، في وحدة واحدة»[3].

فإلى أي حد يتفق أو يتعارض هذا الوصف الذي يعكس ألف ليلة وليلة مع بناء قصة هوفمنستال التي دعاها:

«أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة؟»

تدور قصة هوفمنستال حول شخصية ابن تاجر موسر توفى أبواه وخلفا له ثروة طائلة تكفل له من العيش رغدا كبيرا. غير أنه ما أن بلغ الخامسة والعشرين من العمر حتى سأم حياة المجتمع. فأمر بغلق معظم غرف داره وأخلى طرف خدمه جميعا ما عدا أربعا منهم «عز عليه تعلقهم به وجوهر عنصرهم»[4] ولما كانت لم تعد تراوده رغبة في صحبة الأصحاب ولا في رفقة امرأة مهما كانت على حظ من الجمال فقد انطوى على نفسه وآثر الانعزال عن الناس ما استطاع إلى ذلك سبيلا. إلا أنه لم يهب مع ذلك مواجهة الآخرين بل كثيرا ما كان يجول وحيدا في الحدائق والمتنزهات العامة يتأمل في صمت وجوه الأشخاص. كما أنه لم يقصر في اعتنائه بنظافة بدنه ولا بجمال يديه وزينة داره . وأصبح يوليه اهتمام دفين بالسجاد المعقود، وفاخر الحرير والنسيج، والثريات، والأحواض المعدنية البراقة. ومختلف الأواني الحرفية على نحو غريب الشأن لم يألفه من قبل . ومن هنا «بدأ يرى بالتدريج كيف تعيش الحياة بكافة أشكالها وألوانها في أوانيه ومقتنياته. وجعل يتبين في الزخارف المتعانقة صورة سحرية لتعانق أعاجيب العالم» ... «ويتعرف على الخصام الدائر بين ثقل العواميد ومقاومة الأرض الصلبة، وعلى تطلع كل مياه إلى العلا، ثم انحدارها، وعلى غبطة الحركة وجلال الراحة، وعلى الرقص وجلال الموت» . «وعلى لون البحر الهائج ولمعان هدوئه، وعلى القمر والأجرام، والكرة الصوفية وحلقات التصوف بأجنحة السيرافيم النامية على جانبيها.

١) راجع الأصل الألماني Einleitung zu dem Buche genannt die Erzählungen der Tausendundein Nächte, von Hugo von Hofmannsthal in: Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, übertragen von Enno Littmann, Band I im Insel-Verlag S. 7 – 15

قارن أيضا ترجمتي العربية لمقدمة هوفمنستال المذكورة «فكر وفن» العدد الحادي عشر ص ٦٠ – ٦٤

٢) راجع الأصل الألماني لهذه القصة في Hugo von Hofmannsthal, Die Erzählungen, S. Fischer Verlag, 1968 S. 7 – 28

٣) الحاشية رقم «١»

٤) الأصل الألماني للأسطورة ص ٧

حتى لقد انتشى بهذا الجمال الرائع ذى المغزى العميق طويلا ...»

«غير أنه كان يحس عدمية كل هذه الأشياء مثلما يحس جمالها، ولم تفارقه فكرة الموت على المدى الطويل بل كثيرا ما كانت تناعته وسط أناس يضحكون ويعجون. وكثيرا ما كانت تواتيه فى الليل، وأثناء تناول الطعام».

«ولما كان لا يعانى مرضا فقد كانت لا تأتيه فكرة (الموت) فى صورة مرعبة مخيفة، وإنما فى حلة مهيبة جليلة. وكانت تلح عليه أكثر ما تلح كلما انتشى بفكر جميل، أو بصورة شبابه الحسين ووحدة روحه. إذ كثيرا ما كان ابن التاجر يستمد اعتدادا كبيرا بذاته من خلال النظر إلى المرآة، أو التطلع إلى أبيات الشعراء، أو استعراض ما له من ثروة وفطنة. وما كانت تؤثر فيه الأمثال الدارجة ذات الطابع المتجهم. فقد كان يقول. «قدماك تسير بك إلى حيث تموت»، وكان يرى نفسه فى حسن ملك تاه أثناء الصيد وسط غابة مجهولة وراح يخطو تحت أشجار عجيبة الشأن تجاه مصير رائع غريب. وكان يقول. «إذا ما تم بناء الدار، حل الموت»، وإذ به يرى المنية تصعد حثيثا وهى مثقلة بغنائم الحياة فوق جسر القصر أو تلك الدار الحديثة القيام، بينما تحمل الجسر أسود مجنحة».

«وكان ابن التاجر يظن أنه يعيش فى خلوة تامة مع نفسه، إلا أن خدمه الأربعة كانوا يحيطون به كالكلاب من كل جانب. ومع أنه كان لا يتحدث إليهم إلى فى النادر فإن شعورا ما كان يواتيه بأنهم يتفانون فى خدمته. بل أنه راح يفكر فى شأنهم بين حين وحين»(٥).

كانت مدبرة شئون داره امرأة عجوز، أرضعته ابنتها المتوفية حين كان فى المهد. وقد حرص ابن التاجر على أن يحتفظ بها فى داره، فقد كانت تذكره بصوت أمه وعهد طفولته الحبيب

وقد استحضرت هذه العجوز إلى الدار، بعد استئذان ابن التاجر، قريبة لها فى الخامسة عشرة من عمرها. إلا أن هذه الفتاة كانت على حداثة سنها شديدة الانطواء على نفسها، تذعر من ابن التاجر كلما رأته وتتجنب نظراته. ومع هذا فما انفكت المرأة العجوز تؤكد لرب الدار أن قريبتها تفضل الاقامة فى بيته.

أما أحب الخدم إلى نفس ابن التاجر فكان ذاك الذى تعرف عليه للمرة الأولى فى حفل عشاء بدار مبعوث ملك فارس فى المدينة. فقد أقبل على خدمته فى كثير من الاهتمام والاحتشام والرعاية والاتضاع حتى أنه لفت نظر ابن التاجر إليه أكثر مما فعلت أحاديث سائر المدعوين. وكم كانت غبطة ابن التاجر حين صادف فى الطريق ذاك الخادم الذى اتجه إليه وحياه فى وقار، ثم عرض عليه أن يعمل فى خدمته. عندئذ قبله لتوه وأصر على ألا يقدم له الطعام شخص سواه. وقد بلغ هذا الخادم من التعلق بسيده والتفانى على راحته أنه لم يشأ أن يترك الدار فى ساعات المساء رغم السماح له بالترويح عن نفسه فى تلك الأوقات. وهكذا صار ابن التاجر يزيد بمرور الوقت اعجابا به وتقديرا لتفانيه.

ولأن انفرد هذا الخادم بتقديم الطعام لسيد الدار فقد كانت تحمل صحون الفاكهة والحلوى وصيفة لا تزيد على الصغيرة سوى عامين أو ثلاثة من العمر. وكانت على نصيب وافر من الحسن والجمال يتمثل فى شفتيها وحصيها، أما حركات جسدها وانثناءاته فكانت تبدو لابن التاجر وكأنها لغة مبهمة لعالم مستغلق ملئ بالأعاجيب. وإن تكن فتنة هذه الفتاة قد حركت فيه إحساسا صوفيا إلى الجمال إلا أنها لم تشعل فى جوانحه أدنى رغبة أو شهوة حسية.

وإذ أتى الصيف بحرارته القائظة فقد برح ابن التاجر برفقة خدمه الأربعة إلى مقره الصيفى الذى اختاره على سفوح الجبال حيث دور الموسرين والأعيان. وهناك بينما كان يجلس فى حديقته يطالع أسفار الحروب والغزوات كان يشعر أن عيون خدمه مسلطة عليه، بل تتنفس من داخل صدره مما دفعه إلى التفكير فى نفسه على نحو مرهق لا طائل من ورائه.

وفى تلك الأيام جاءته رسالة من مجهول يحمل فيها حملة مسعورة على خادمه الأمين ويتهمه باقتراف جريمة شنعاء فى دار سيده السابق مبعوث ملك الفرس. وقد زاد صاحب الخطاب على ذلك بسيل من التهديدات الموجهة لخادم ابن التاجر وإن لم يشر، ولو من بعيد، إلى نوع الجريمة التى يتهم بها التابع الأمين ولا ما الهدف من خطابه ذى اللهجة الحادة وما أن جعل ابن التاجر يقلب الأمر فى رأسه حتى اشتعل غضبا ولم يطق مجرد فكرة الاستغناء عن احد من خدمه الأربعة، وهم الذين التحموا به حتى صاروا جزءا من كيانه بحكم العادة وبحكم قوى أخرى خفية عليه. ومن ثم فقد شعر بالتهديد ينتقل إليه شخصيا وكأنما يطلب إليه أن يخرج على نفسه وأن ينكر عليها كل محبب إليها. هكذا قرر أن يمضى من بيته الصيفى إلى المدينة حيث يقيم المبعوث الفارسى بهدف أن يستعلم هناك على ما يوضح له هذه القصة المعلقة التى أثارته وأزعجته. ولم يعلم خادمه بنيته ولا بوصول الخطاب ومحتواه.

٥) مترجم عن الأصل الألمانى ص ٨ - ٩.

جمل مركب من عدة أشكال يصور موتيف إحدى الأساطير مصدره على الأرجح إيران، خراسان، القرن السادس أو السابع عشر Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass. USA 1954 57 Alpheus Hyatt Fund

ولكنه عندما بلغ المدينة كانت الدنيا عصرا ولم يجد فى دار الدبلوماسى الفارسى أحدا يستطيع التحدث إليه بشأن الموضوع الذى حضر من أجله. فقرر أن يعاود المحاولة فى اليوم التالى على أن يأتى فى ساعة أفضل من النهار.

ولما كانت داره التى فى المدينة معلقة، وجميع خدمه فى بيته الصيفى بالجبل، فقد صار عليه أن يبحث عن مأوى يقضى فيه ليلته وكأنه وافد غريب وكالغريب أيضا راح يستكشف شوارع المدينة الرئيسية مع أنه كان يعرفها من قبل، حتى بلغ شاطئ نهر صغير جفت مياهه فى تلك الفترة من العام ثم ازدحمت فى رأسه الأفكار وهو يسير وإذ به يجد نفسه فى درب تسكنه المومسات بحى من أحياء الفقراء وقد جعل يمضى فى شوارع هذا الحى الذى لم يدر عنه شيئا من قبل حتى صادف حانوت صائغ متواضع لم يلفت نظره إلى معروضات نافذته سوى حلية قديمة ذكرته بمدبرة منزله العجوز. فأراد أن يبتاعها لها ووطأ الحانوت على هذا الأساس. إلا أن صائغ الفقراء حين رآه وعلى سماته وهندامه علامات الثراء حاول أن يعرض عليه سائر سلعه ومجوهراته عسى أن يبتاع المزيد منها. فما كان من ابن التاجر إلا أن زاد فاشترى سلسلة ذهبية ليهديها وصيفته الحسناء التى تقدم له أطباق الفاكهة والحلوى أثناء تناوله الطعام ولم يبد بعد ذلك أى استعداد فى البقاء بالحانوت وبينما الصائغ يطوى له الحليتين فى ورق حريرى ناعم وقع بصر ابن التاجر من خلال النافذة الوحيدة فى الدكان على حديقة خلفية بها بيتين لحفظ النباتات. وهنا شاعت فى نفسه رغبة ما فى أن يتنزه ما فى هذين المشتلين من نبات فعاونه الصائغ على تلبية مطلبه وتركه يجول وحده فى الحديقة التى بدت وكأنها مهجورة. إلا أن ابن التاجر ما لبث أن تبين فيها بعد فترة قصيرة وجه طفلة فى الرابعة من العمر يحملق فيه بعصب وحنق من وراء زجاج أحد المشتلين وقد بعث ذلك فى نفسه ذعرا كبيرا لاسيما وأن ملامح الطفلة الصغيرة كانت على شبه كبير بسمات الفتاة الشديدة الانطواء ذات الخمسة عشر عاما. فتحرك لتوه يريد ولوج المشتل كى يرى تلك الطفلة التى راحت تعوقه بيديها الصغيرتين عن الدخول فما أفلحت. كانت قسمات وجهها تعبر عن حقد دفين موجه إليه مما زاده قلقا على قلق. وكى ينفض الذعر الكئيب عن نفسه راح يتحسس شعر الصغيرة يريد أن يربت على رأسها كما يفعل الأصدقاء. ولكنه ما لبث أن خطرت له استجابة بنت الخمسة عشر عاما حين عاملها بنفس المنهاج فى داره وكيف أدى ذلك معها إلى عكس ما كان يتمناه.

فسحب يده من على رأس ذات الأربعة أعوام وحاول أن يسترضيها ببعض قطع النقود الفضية التى تبقت معه، إذ كان لها ريب حسب أنه يرضى رغبة الطفلة فى اللعب. ولكن الصغيرة قذفت بالنقود تحت قدميه وانصرفت من المشتل غاضبة. وقد ظل يرتعد قليلا بعد أن ذهبت راجيا ألا تعود فإذا ما تأكد من أنها غادرت الحديقة حاول بدوره أن يغادر المشتل. ولكن الطفلة كانت قد أغلقت الباب من الخارج ولم ينفع طرقه على الزجاج فتيلا. وأخيرا عثر على مخرج خلفى أدى به إلى الطريق العام بعد أن اضطر أن يسير على لوح معلق فى الهواء وأن يواجه خطر الموت المحدق فى بقعة مهجورة كئيبة. ولكن الطريق العام كان مجرد زقاق ضيق قبيح بلغه ابن التاجر بعد أن نال منه التعب والإرهاق كل منال. وراح يمضى من درب إلى درب وهو يعتقد أنه يسير فى اتجاه يؤدى به إلى حى الأغنياء. فقد كانت به رغبة عاتية فى الاستلقاء فوق مضجع مريح والذهاب فى نوم عميق. ولكنه بدلا من ذلك مر بثكنات الجنود وأيقظته من أحلامه أصواتهم تناديه وإن لم يدرك ما تعنيه وإذ به يلتفت إلى فناء الثكنة وقد نزلت عليه خطوط الغسق فبدا فى غلالة حزينة وكانت ترتص فى أحد جوانب الفناء خيول ترقد من تحتها جنود تعدل لها حوافرها وكانت وجوه الجنود مصفرة وعيونهم متعبة. أما الخيول فكانت تبدو على عيونها المتكورة علامات الضيق والتبرم. وكان الحصان الأخير فى الصف أكثرها حنقا وأشدها رغبة فى العدوان بينما استلقى من تحته جندى هزيل غائر الوجنتين يخصف له حوافره وذلك يحاول أن يعضه فى كتفه. فإذ رأى ابن التاجر هذا المشهد رق قلبه للجندى المسكين ورغب فى الترويح عنه بهدية ولو كانت من النقود وراح يبحث فى جيوبه عن بعض العملات الفضية ولكنه سرعان ما تبين أنه كان قد عرض آخرها على الطفلة فى المشتل وإن فقدت فى الأرض بعد أن قذفت بها فى ازدراء فتذكر أنه لا زالت لديه بعض القطع الذهبية من المال وأراد أن يخرج إحداها فسقطت من جيبه حلية المرأة العجوز تحت حوافر الحصان إلا أنه ما أن طأطأ يريد التقاطها حتى تلقى ضربة قوية فى مؤخرة ظهره من حافر الحصان وإذ راح يصرخ ويئن من الألم فقد نهض بعض الجنود فى تكاسل وحملوه من كتفيه وساقيه إلى غرفة من غرفهم المتواضعة التى يخيم عليها الظلام أكثر مما يخترقها النور. وهناك وضعوه فوق مخدع حديدى وطئ وانصرفوا ليتركوه وحده مع هلع الموت الذى كان أقسى عليه من آلام جسده بمراحل. عندئذ راح يلعن

خدمه الأربعة الذين ساقوه إلى هذه النهاية. تابعه الذى جاء بسببه إلى المدينة. ومدبرة داره التى أدت به إلى وطوء حانوت الصائغ. والفتاة الحسناء التى أراد أن يبتاع لها السلسلة الذهبية فأدى به المقام إلى الحديقة المهجورة. وذات الخمسة عشر عاما إذ شابه وجهها العصوب ملامح الطفلة الصغيرة فى المشتل الذى ما استطاع أن يغادره إلا بعد لأى ومخاطرة أدت به فى نهاية المطاف إلى زقاق حقير ثم إلى التأرجح تحت حوافر الحصان.

«وفى مرارة شديدة راح ينظر شذرا إلى حياته السابقة ويكز على نفسه كل ما كان حبيبا إليها. فقد نام من كرهه لموته المنكر أن كره الحياة التى أدت إليه واستهلك هذا الهياج الباطنى ما تبقى لديه من طاقة أخيرة. فوقع مغشيا عليه يتربح بعضا من الوقت فى سبات سقيم وما أن استيقظ بعدها حتى أراد أن يصرخ فقد كان لا يزال وحيدا. لكن صوته لم يغادر حلقه وأخيرا تقيأ مرارة فدماء. وقضى نحبه معوج القسمات متأزر الشفتين بينما لثته وأسنانه عارية تخلع عليه مسحة شريرة مستهجنة»(٦).

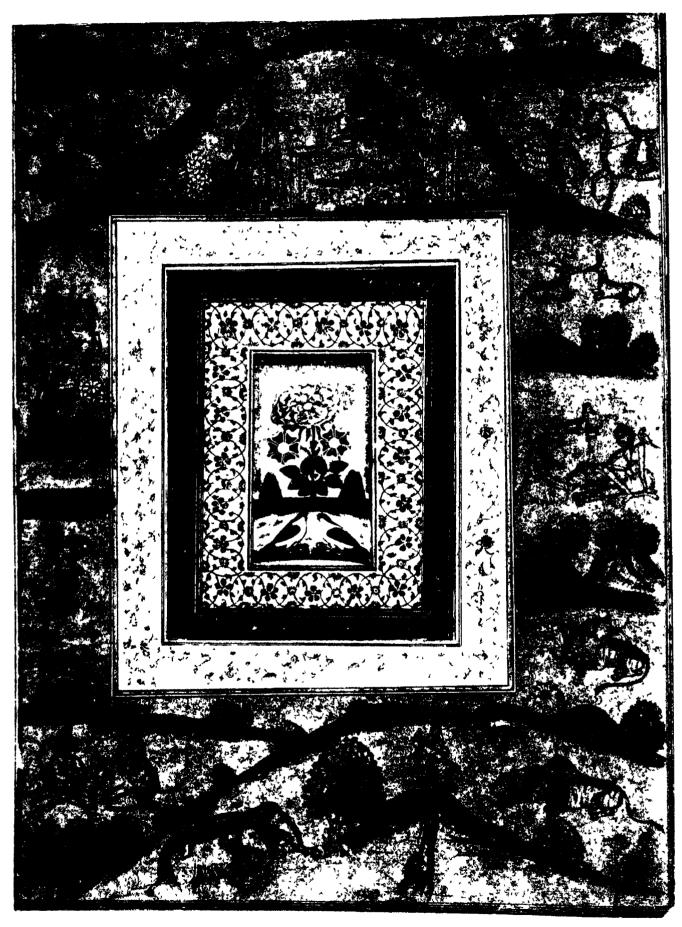
بهذه الكلمات ختم هوفمنستال «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد السبعمائة» لنسأل نحن أنفسنا ما علاقة هذه القصة بالليالى الشرقية الأصلية؟

إننا لو ترجمنا قصة هوفمنستال بكاملها إلى العربية فلن يصعب علينا أن نميزها شكلا ومحتوى عن ليالى ألف ليلة ومع ذلك فقد أراد هوفمنستال. وهو ابن ڤينا وشاعرها المدلل فى نهاية القرن الماضى. أن يرتدى عباءة الشرق وهو يروى لنا هذه القصة وإن تكن ملامحه ومشاكله وكافة مقومات شخصيته العربية قد فرضت نفسها فرضا على مسار قصته وحددت من ثم قالبها وبدايتها ونهايتها فلإن أردنا أن نفسر هذا الأثر الفنى الذى خلفه شاعر من أكبر شعراء اللغة الألمانية فما علينا إلا أن نتدارس الظروف التى كتب فيها هذا الأثر فهى وحدها التى تمكننا من وضع أيدينا على الأسس المادية التى نبدأ منها حتما

وضع هوفمنستال هذه القصة وهو لا يزال ابن الواحدة والعشرين وكان قد انتهى لتوه من أداء خدمة عسكرية تطوعية فتحت عينيه. وهو ابن عائلة برجوازية موسرة فى ڤينا. على ما لم يره وما لم يدركه حتى ذلك الحين. فقد كان هوفمنستال عبقرية شعرية لمعت فى مقاهى ڤينا وصالوناتها الأدبية وما تعدى الثامنة عشرة من عمره.

وكان نظير «ابن التاجر» فى مستهل قصته. غنيا وموهوبا. صغير السن وإن يكن حكيما نافذ العقل والبصيرة يعتز بصداقته ويخطب وده شعراء وأدباء كبار من أمثال الروائى النمسوى «آرتور شنيتسلر» Artur Schnitzler ومواطنه الشاعر «بير هوفمان» Beer-Hofmann والشاعر الارستقراطى النزعة صاحب النظرية الاستيطيقية المتعالية على الجمهور وحركة التاريخ «ستيفان جيورجه» Stefan George. وجدير بالذكر أن الأخير على تعاليه قد قدم نفسه لهوفمنستال الشاب فى مقهى كان يتردد عليه كثيرا آنذاك فى ڤينا ويدعى «جريينشتايدل» Café Griensteidl وسارع بأن عرض عليه أن ينشر أعماله الشعرية فى مجلته التى كان يصدرها «جيورجه» تحت عنوان. «صفحات من أجل الفن» Blatter fur die Kunst. وكان برنامجها. وهو البرنامج الذى سمت «حلقة جيورجه» George-Kreis فيما بعد إلى تعميده والسير على هداه. هو المحافظة على جمال الكلمة فى «معبد الفن» بعد أن أصابها ما أصابها من تحطيم أخص عناصرها الاستيطيقية. ولم يلتفت «جيورجه» ولا حواريوه إلى أن تحطيم جماليات الكلمة والفن السلفى عامة كان ضرورة حتمها انهيار طبقة اجتماعية — هى طبقة البرجوازية الكبيرة والاقطاع الأوربى التى كانت تستأثر بحكم سيطرتها على وسائل الانتاج بكل أسباب الترف والمتعة الفنية «الرفيعة» بينما تنكر على سواد الشعب العامل أن يفهم تلك القيم الفنية أو يحرؤ على استيعابها وهو الذى لا يحصل إلا أكل الكسرات والبصل!!!

ولم يكن «جيورجه» الذى كان بدوره حواريا من حواريى «مالارميه» Mallarmé يقف وحيدا فى نزعته الاستيطيقية المجردة فى أوربا آنذاك. فهذا هو «أوسكار وايلد» Oscar Wilde فى انجلترا مثال الفنان الأديب المتعالى على المجتمع والجمهور حبيسا فى قفصه أو معبده الفنى إلى أن يلقى جزاء تعاليه على الواقع المادى للتاريخ وينزل إلى قبو المجتمع الانجليزى — إلى السجن — بعد أن عاش (نجما) يسطع (فوق الجميع).

وينبهنا «ريشارد آليفين» إلى تعليق هوفمنستال الشاب على سقوط «أوسكار وايلد». «لا معنى لأن ننظر إلى الأمر وكأن مصير أوسكار وايلد وكيان أوسكار وايلد شيئان منفصلان عن بعضهما وكأنما باغته القدر كما يهجم وغد شرس لئيم على طفلة ريفية حاملة الذهن تحمل على رأسها سلة بها بيض .. لقد كان يحس الحياة تهدده بلا انقطاع. ولم يكف هلع المأساة عن محاصرته. كان يتحدى الحياة

٦) المرجع السابق ص ٢٨

Courtesy, Fogg Art Museum, Harvard University, Cambridge, Mass USA. 1957. 54. Anonymus Gift

صفحة من ألبوم صور مسمة، مصدره الهند، القرن الثامن عشر

بلا توقف. كان يزدرى الواقع. وكان يحس كيف تنحى الحياة لتثب فوقه من الظلمة»[٧].

دون هوفمنستال هذه الكلمات معلقا بها على رسائل «وايلد» من ظلام السجن De Profundis بعد مضى عام واحد على تأليف قصته «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة» التى بدا وكأنه يريد أن «يفسر بها مجرى الواقع مقدما على نحو غريب»[٨] (آليڤين) فما هو الذى دفع هوفمنستال إلى كتابة هذه الأسطورة وماذا أراد أن يقول بها؟

أشرنا من قبل إلى أن هوفمنستال قد أتى من أسرة مرفهة ثرية فى ڤينا أثناء النصف الأخير من القرن الماضى وقد كان طبيعيا، وهو الشاعر الموهوب منذ نعومة أظفاره، أن يصبح ظاهرة مدللة من ظواهر أرستقراطية الفكر والفن آنذاك فى عاصمة النمسا إلى أن حدث ما قشع القناع عن بصيرة الشاب هوفمنستال. فقد عاش فى فترة حياته تجاربا تتناقض تناقضا كبيرا مع واقعه الارستقراطى السالف الذكر كان عليه وهو الفنان الجمالى المرهف الحس أن يعيش ويخبر حياة الوحل والتراب لا حياة الصالونات والمقاهى الفاخرة التى تعودها وتفتحت عيناه على زيف ونقص تلك الحياة الجمالية المجردة التى كان يحياها ترفا وفكرا، والتى راحت تلهث وراءها طبقة معينة تصعد كالقشدة على وجه المجتمع وتصر على أنها الوحيدة المختارة لهذه الحياة المنعمة!

لقد أدرك هوفمنستال فى تلك السن المبكرة خطورة هاتيك الحياة التى تنكر الواقع وتتعالى عليه. تلك الحياة التى يتهافت عليها جزء من الناس تهافت الذباب على القمامة، ثم هم لا يرضون بها تلك النزعة الجزئية التى تفصل بين قيم الجمال وتطور التاريخ بديلا.. لقد أدرك هوفمنستال خطورة هذا الفصل المفتعل بين الفن والمجتمع، بين الفكر والمادة. وشعر أول ما شعر بهذا الخطر يتهدده لاسيما وأنه قد نشأ فى بيئة برجوازية ارستقراطية تؤمن بذلك الفصل وتعززه. فهو فى نهاية الأمر يحمى مصالحها ويؤكد لها (خلودها) على مر التاريخ!

وكانت «أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة» أول انعكاس فنى فى تاريخ الشاعر هوفمنستال أراد به أن يصور خطورة الانفصال عن الواقع. وفصل الفكر عن الحياة. وحتى يتمكن من ذلك فقد صور لنا «ابن التاجر» فى صورة راهب فى محراب الفن اعتزل حياة المجتمع وعاش ما وسعه العيش فى دائرة من تأملاته الصوفية الجمالية. ليس الواقع المادى ولا حتى الحس هو الذى تصدر عنه أفعاله ونزعاته. وإنما ينظر إلى الواقع من خلال عالمه المثالى الذى يشبه عالم المعبد المعبق بالبخور وهو كاهنه الوحيد. كما يصنع لحياته وحدها ثوبا بادى الكمال كهذا، وإنما أيضا لموته [٩] ويعيش فى هذا الواقع المحرف إلى أن يخرج منه ويرى النصف المظلم من الحياة، واقع الطبقات الفقيرة وعندئذ يموت كما يموت السمك عندما يخرج من الماء وأى ميتة تنتظره جزاءا له على رهبنته وصوفيته؟ يموت ميتة الأشرار وكأنه اقترف أكبر ذنب فى الحياة. أن يجرؤ على أن ينفصل عن الحياة. وإنى أوافق «ريشارد آليڤين» على رأيه بأن ذنب ابن التاجر يكمن فى «طهارة ذيله» Unschuld. أو بمعنى أصح فى بعده عن الحياة التى لا تعرف الطهر. ولكنى أفتقر لدى مؤرخى الأدب الألمانى ومفسريه — و«آليڤين» من بينهم — إلى ما يوضح لنا الأسلوب أو الطريقة الفنية التى استخدم بها هوفمنستال ألف ليلة وليلة فى صياغة وتقديم مادة قصته هذه لقد أحدث هوفمنستال عملية جراحية خطيرة توغل فيها بالمشرط إلى بنية ألف ليلة وليلة واستطاع أن يفصل تعاشق المادة بالروح فيها، وهو سر متعتها وإمتاعها. كى يثبت بطريقة عكسية أن هذا الفصل هو أس الشقاء والموت والفناء. وعندى أن شخصية «ابن التاجر» فى قصة هوفمنستال قد جاءت لهذا السبب عكس صورة «أبناء التاجر الذى مات فأسلموا أنفسهم لمغريات الحياة»[١٠] فى ألف ليلة وليلة. ولا عجب فأقاصيص ألف ليلة تعكس الواقع من خلال الواقع. من خلال الشعب الذى نسجها. وهى من أجل ذلك كانت تعانى من الكبت والتهوين بل والاستهانة بشأنها فى كتب مؤرخى الأدب العربى الذين كانوا خلال القرون الماضية يؤرخون تاريخ آداب الطبقات الحاكمة. ويحدثنا المستشرق «هانس ڤير» Hans Wehr أن بعض هؤلاء المؤرخين كان يأخذ على ألف ليلة وليلة جنوحها إلى الخيال.[١١] ومع هذا فإن الخيال هنا أصدق معبر عن الواقع يتوغل فيه ويكشف عنه ويتحرك طليقا كما يتحرك الطفل ساذجا وطليقا فى تعرفه على الواقع. أبعد هذا

٧) أنظر Die Verwandlung Hofmannsthals, in Richard Alewyn, Über Hugo von Hofmannsthal, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, S. 169–70

٨) المرجع السابق ص ١٧٠

٩) راجع الحاشية رقم «٥» النص المترجم من «وإذ به يرى المنية» حتى «أسود مخجة»

١٠) المرجع السابق

١١) راجع تعقيب هانس ڤير فى Arabische Marchen aus der Welt von Tausendundeine Nacht, W. Goldmann Verlag, Munchen, S. 161.

أل أنفسنا لم يقبل أطفال العالم على قصص ألف ليلة
لة؟ ولماذا لا يقبل فنان أصيل كـ«هوفمستال» على ارتداء
ة هذه الأساطير الشرقية ليحدر ويندر من حزئية وحطورة
تحاه الحيالى المطلق فى الفن؟ وإن كان من أحل هدا
مرض)(١٢) قد ارتداها بالعكس . »

، يشير فى رأيى ماشره إلى عودته إلى ألف ليلة وليلة
اء الفترة التى صاغ فيها «أسطورة الليلة الثانية والسبعين
د الستمائة». فهو يقول فى مقالته التى صدر بها ترجمة
«إىو ليتمان» لليالى: «لم نرح هدا الكتاب حين كنا علمانا،
وحين بلغنا من العمر عشرين عاما، وحسنا أن شوطا
بعيدا صار يفصلنا عن طفولتنا، عدنا إليه من حديد.
*وكم عاد يجذبنا إليه!» ... «كم كنا نشبه ذاك الأمير
التائه بعيدا عن بلده، وأبناء التاجر الذى مات ...»*(١٣)

ولكنه حدير بنا ألا ننسى أن هوفمستال لم يكن قد قرأ
ترجمة كاملة لليالى حين وضع أسطورة «الليلة الثانية
والسبعين بعد الستمائة» عام ١٨٩٥. فالترجمة الكاملة التى
قام بها «إنو ليتمان» لليالى لم تصدر تباعا إلا ابتداء من عام
١٩٢٣، كما سبق أن ألمحنا فى بداية هذا المقال. بينما
كانت أشهر الترجمات الأوربية لليالى الشرقية حتى
١٨٩٥(١٤):

ترجمة «أنطوان حالان» Les milles et une nuits, contes arabes traduits par Antoine Galland, Paris 1701 1717

١٢) يشير «آلنمن» إلى أن هوفمستال عندما سؤل عما يريده بقصته أجاب مفضلا أنه على القارئ أن يطالعها كـ«حكاية» بالهجة فنا الألمانية 'G'schicht' — ولكنى أرى أنه ليس على مؤرخى الأدب أن يلتزموا بتفسير الأدباء لأعمالهم. فهم - كما بين مصطفى سويف فى رسالته عن «الأسس النفسية للابداع الفنى فى الشعر خاصة» - لا يستطيعون فى كثير من الأحيان أن يفسروا آثارهم إلا كمن يستطيع أن يفسر سلوكه من جانب أو جوانب جزئية وقد اخترت فى نص المقالة كلمة (الغرض) بالنسبة لقصة هوفمستال حتى أتجنب لفظة «الهدف» واشعاعاتها التى تخلفت عن معارك الأدب فى الوطن العربى خاصة خلال الخمسينات

١٣) الحاشية رقم «١».

١٤) راجع فى هذا الصدد Brockelmann Geschichte der arabischen Literatur, Bd II S 61
وكذلك تعقيب «إنو ليتمان» على ترجمته الألمانية لألف ليلة وليلة، وقد سرد فيه تاريخ أهم الترجمات الأوربية لهذا الأثر الشرقى فى نهاية المجلد السادس (انظر الحاشية رقم «١»)
ثم راجع أيضا رسالة الدكتوراه التى قدمتها سهير القلماوى لجامعة القاهرة ونشرتها عام ١٩٦٦ بدار المعارف بمصر تحت عنوان ألف ليلة وليلة (مكتبة الدراسات الأدبية)
وأخيرا يجدر مراجعة Themes et Motifs des milles et une nuits, Essai de Classification par Nikita Elisseef, Institut Français de Damas, 1949, (Les traductions p 69)

وقد واصلها «كوسان دو برسيڤال» M. Caussin de Perceval عام ١٨٠٦.

وترجمة «إدوارد لين» The thousand and one Nights, commonly called in England the Arabian Nights Entertainments, translated by E W Lane, 3 voll. London 1841.

وترجمة «بيرتون» Sir Richard Burton, Translation of the 1001 Nights, ed. by G H Mc Carthy, 6 voll London 1887

وترجمة Habicht v d. Hagen u C Schall, الطبعة الخامسة فى ١٥ جزءا. صدرت عام ١٨٤٠ فى بريسلاو *وشتوتجارت*

ثم ترجمة فرنسية بعنوان. *Enis El Djelis ou Histoire de la belle Personne, contes des 1001 nuits*, pub en arabe et traduites avec des notes par A. de Biberstein-Kazimirski, Paris 1816

ولا يبدو لى أن هوفمستال قد اطلع على ترجمة John Payne التى صدرت عام ١٨٨٢، والتى «رغم (مترجمها) أنها أول ترجمة انجليزية كاملة للنص العربى» (القلماوى) فهوفمستال يشكو فى مقدمته لترجمة «ليتمان» «إن ما وقعت عليه أبصارنا فى السابق من هدا الأثر لم يعد النقل عنه بتصرف، وعرض محتواه دون التزام بنصه. فمن دا الدى يستطيع أن يعالج عملا شعريا كاملا فى قالب آخر دون أن يحطم أخص مقومات جماله وأعمق ما فيه من طاقة وقوة؟ . ومن المؤكد أنه قد حوفظ على المغامرة فى حد داتها. فهى لم تندثر وإنما كان يروى مضمونها ويعاد روايته. غير أن الأمر هنا لا يتعلق بمجرد وقائع مغامرة — فماذا لو عرفنا هوميروس عن طريق مجرد سرد مضمون مغامراته؟»(١٥) ولا عجب فترجمة J Payne المذكورة صدرت فى عدد محدود للغاية لم يتعد الخمسمائة نسخة. وفيها حاول المترجم أن ينقل الشعر العربى فى الليالى شعرا إلى لغته. بينما اتجهت معظم الترجمات الأوربية فى القرن التاسع عشر وما قبله. وترجمة «جالان» على رأسها. إلى التصرف والتحوير أو الحذف فى بعض المواضع لموافقة الذوق الأوربى.

ولكنى لست أرى أن عدم اكتمال الترجمات الأوربية لليالى ألف ليلة حتى ١٨٩٥ أو تحوير بعضها للمضمون سواء بالاضافة أو الحذف قد لعب دورا أساسيا فى صياغة

١٥) الحاشية رقم «١»

هوفمستال لقصته التي هي موضوع هذا البحث (أسطورة الليلة الثانية والسبعين بعد الستمائة) بهذه الترجمات. على كل ما يؤخذ عليها من مآخذ لغوية أو عامية. كانت تستهدف امتاع القارئ العربي بمحاولة نقل روح الليالي الشرقية إليه. أما أسطورة هوفمستال فتستهدف على العكس من ذلك إنذار مؤلفها ومن ثم إنذار القارئ خطورة الاتجاه المعاكس لألف ليلة وليلة اتجاه التصوف الجمالي والاغراق في تأملات مثالية بعيدة عن الواقع المادي للحياة وإن أسطورة هوفمستال لتصدم القارئ الذي لم يستعد لها بكل معاني الصدمة. فهي تريد أن تفتح عينيه على ما لا يراه وتحادثه باسم الحلم بما يهدد كيانه شر تهديد وهي بالتالي لا تريد أن تسلي وأن تمتع بل أن تحذر وتنذر بأسلوب غير أسلوب الامتاع مجرد الامتاع. وإنما بالكشف عن متناقضات واقع سقيم حزين دون استخدام رتوش تخفف من أثر ذلك التناقض المخيف..

أعجب بعد هذا إذ نرى نفرا من معاصري هوفمستال ذوي النزعة المثالية في الفن. وعلى رأسهم «جيورجه». قد انفضوا عن شاعرنا وعدوه قد مات في عالم الفن الخالص منذ أن استن لنفسه تلك الجادة الفنية التي استهلها بأسطورته المذكورة — عام ١٨٩٥ — ولم يحد عنها بقية حياته الأدبية؛

لكن هوفمستال لم يمت وإنما اندثر معاصروه المثاليون الذين آثروا أن يتقوقعوا في أبراج كلماتهم الشعرية المتعالية على النزول إلى معترك التاريخ

ألف ليلة كما يراها أدباء ألمانيا

يوهان فولفجانج فون جوته *Johann Wolfgang von Goethe*

«إن محمدا في إعراضه عن الشعر كان منطقيا مع نفسه إلى أقصى الحدود حين حرم كافة الأساطير. فقد كانت ألاعيب ذاك الخيال الأرعن الذي يحوم فيما بين الواقع والمستحيل ويصور غير الممكن وكأنه حقيقة لا تقبل التجريح. أنسب ما يكون في عرف الحسية السرمدية إلى الراحة الرخية. والكسل المريح وقد تكاثرت هذه الأشكال الهوائية المتأرجحة فوق أرضيه من الأعاجيب إلى ما لا نهاية له في عهد الساسانيين. وهو ما تعرضه لنا «ألف ليلة وليلة» في أمثلة مصفوفة على خيط محاول وإن طابعها الذي يميزها أن ليس لها غاية خلقية. وعليه فإنها لا تمضي بالانسان عائدة به إلى ذاته. وإنما تتطاير به إلى خارج نفسه حيث الحرية المطلقة وما أراد محمد هو عكس هذا على خط مستقيم»

من الحواشي والتذييلات على «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» لجوته

وقد انتوى جوته في ديسمبر عام ١٨٢٤ أن يعلق على «ألف ليلة وليلة» في مجلة «الفن والحضارات القديمة» Kunst und Altertum. وفي نهاية ديسمبر من نفس العام دون هذه الكلمات

«ألف ليلة وليلة (طبعة) بريسلاو روعة وروعة تبهج بها العالم والجاهل»

وهو يكتب في مسودة أحد تعليقاته على ألف ليلة وليلة (عن نفس الفترة) «المادة واقعية. راهنة ولا شك. كثيرا ما يعمم عناها الذي بلا ضفاف. ولا يثقل أبدا

المعالجة الخيالية تحرر الفكر. وإن راحت تطوف على الدوام في حلقة معينة

الأنماس العاطفية التي في القصائد تجمع الأشتات. عائدة إلى الاحساس الذاتي مما لا يحتمل المقاومة

وعليه يتعسر أن يوجد ما يفوق هذا الأثر أهمية وخطورة»

جيورج كريستوف ليشتنبرج *Georg Christoph Lichtenberg*

«إن في ألف ليلة وليلة من العقل السليم ما يزيد على ما لدى الكثيرين ممن يتعلمون العربية. وإلا لكانت بين أيدينا ترجمة سائر أجزائها»

*) ولد عام ١٧٤٢ وتوفي في ١٧٩٩ كان أستاذا للفيزياء في جامعة جوتنجن. وفيلسوف. وناقدا ساخرا، وأديب لامع في عصره وبلمس من العبارة التي أوردناها عنه مرارة سخريته إذ كانت ألف ليلة وليلة لم تترجم كاملة إلى لغة أوروبية بعد (المترجم)

Die Bruder Grimm الأخوان جريم

تبين الأخوان يعقوب وڤيلهلم جريم أن ثمة علاقة تربط بين ألف ليلة وليلة وبين ثمانية من الأساطير الشعبية الألمانية التى قاما بجمعها، وهى. «السماك وزوجته» De Fischer un sine Fru، و«المحتال ومعلمه» De Gaudeif un sien Meester، و«ستة فى رحلة حول العالم» Sechse kommen durch die ganze Welt، و«الجبل الذهبى» Der goldene Berg، و«العصافير الثلاث» De drei Vugelkens، و«ماء الحياة» Das Wasser des Lebens، و«الروح الذى فى الكوب» Der Geist im Glas، و«ريمليبرح» Simeliberg ويعلق الأخوان جريم على ألف ليلة وليلة فى مجلدهما الذى أصدراه عام ١٨٢٢ ليستكملا به كتاب «اقاصيص للبيت و للأطفال» Kinder- und Hausmarchen بقولهما: «إنها تحمل فى عمومها طابع الأساطير، حادة ومرحة. وهى لإن كانت قد ارتبطت بزمان معين ومكان محدد بفعل بعض الظروف التاريخية، وخاصة بهارون الرشيد دائع الصيت. فإن دلك لم يحل دون انتماص حيالها، من جهة أحرى، على طويته وراحته. ومن ثم يلمس فيها تكوينا مقصودا، فهى لا يمكن أن تعد تراثا تاريخيا خالصا. ومثال دلك رحلات السندباد التى تشكل فى مجموعها أوديسه صغيرة. (...) إن معظمها يتألف من أساطير بديعة المضمون، شيقة العرض، فيها حلاوة رقيقة. حتى أنه ليصعب على المرء أن يشبع من إطراء هده الألوان المتوهجة، ودلك العطر الذى يفوح من حيال مردهر لا تعكير فيه ولا تشويش، وتلك الحياة التى تنبعث من كافة الأنحاء والأرجاء»

Adalbert von Chamisso آديلبرت فون شاميسو(*)

إلى «فارنهاجن فون إنزه» Varnhagen von Ense فى ٣ مارس ١٨٠٦:
«إنى أطالع أثرا عظيما، أطالع ألف ليلة وليلة فلتسل الكتاب نفسه، سله عن قدره وقيمته».

Hermann Hesse هرمان هسه

وضع «ألف ليلة وليلة» فى الصف الأول من الأدب العالمى. وهو يقول فى مقالة له بعنوان «مكتبة الأدب العالمى» (صدرت عام ١٩٢٩) بعد أن عرج على ما حلفه الشرق القديم من مؤلفات:
«من بين آثار الشرق المتأخرة مجموعة الأساطير الكبرى «ألف ليلة وليلة» التى لا غنى لمكتبتنا عنها، فهى مصدر متعة لا نهاية لها، وأغنى كتاب بالصور فى العالم. ومع أن شعوب الدنيا بأسرها أبدعت أساطير جميلة رائعة، إلا أنه يكفينا مؤقتا هذا الكتاب الكلاسيكى الساحر، لا يستكمله سوى أساطيرنا، تلك «الأساطير الشعبية الألمانية» التى جمعها الأخوان جريم.»

Hermann Broch هرمان بروخ(**)

يعالج فى مقالة له حول الأعمال النثرية لهوفمنستال علاقة هذا الشاعر الكبير بألف ليلة وليلة فيقول
«.. ذلك أن قالب الأسطورة يوافق مواهب وحدود هوفمنستال. وليس أخيرا ما يتميز به من بصرية وكتمان للذات. والأساطير الشرقية على وجه الخصوص بصرية إلى أقصى الحدود لما فيها من سحر يكاد أن يشابه زخارف السجاد، فشخوصها ليست أفراد، ولا هى بالأنا محمولة ولا تحمل «أنا»، إنما هى أنماط مرئية خالصة، فهى «ال» حليفة، و«ال» وزير، وابن التاجر «ال» شاب، و«ال»سقاء، وهى عرائس زجاجية تبدو وكأنها بلا ثقل، شفافة وبدون ظل. فهى شخوص بشرية صغيرة من صنع الخيال قد تستطيع يد راوى الأسطورة الممسكة بخيوطها أن تنفخ فيها حياة علوية عجيبة تبدو وكأنها قابلة للرؤية مع أنها ظاهرية متنحلة، ولكنها لا تستطيع مع ذلك أن تتغلب على زوال الثقل والظل من مسرح العرائس المضاء والحائم حولها، فطريقة الرؤية البصرية فى الأسطورة راسخة لا ترتج».

ترجمة: مجدى يوسف

(*) شاعر ألمانى ورحالة وعالم نباتى ولد فى فرنسا عام ١٧٨١ وتوفى فى برلين عام ١٨٣٨ (المترجم)
(**) شاعر نمسوى وكاتب روائى ولد عام ١٨٨٦ تأثر بجيمس جويس هاجر إلى أمريكا، وتوفى فى ١٩٥١ (المترجم)

بايع الشمع

بقلم محسن مهدي

وفي احدى الليالي كنا انا وحسن نبيع الشمع للزوار. وكربلا مشتعلة بالمشاعل والاضوية والقناديل على طول الاسواق. لكن الدروب الصغيرة ورا صحن الحسين وصحن العباس كانت تظلم بعد العشا لما تنطفي النيران المشتعلة تحت القدور الكبيرة دنا نمشي فيها وحسن يضوي الدرب بشمعة طويلة ونتباعد عن الحمير ويوقف الزوار يعرض عليهم الشمع الابيض النحيف ونعله عند السود ويقول الضو يحل الظلمة. اشتروا الشمع يا زوار

وعرجنا في خان الزهرة وشفنا الزوار قاعدين يشربون الشاي. وحسن فعله من اربع بنات متربعات على حده بايوان قدام حجرة شرقية ملتفات بعبايات سود وشعل اربع شمعات وحرك عيونه وغنى لهن

الشمع ابيض   والبنات سود
الضو نور   والاله معبود
الحسن ما استشهد   حتى الظلمه تسود

فتبعت احداهن بدايتها حركات عيونه واعصابه ورفعت صوتها تقول

حبيبي قال لي يوما بصعاده   انا عبد الظلوم المستباده
ارى في نورها ظلمات قلبي   وفي ظلمات قلبي نور وحده

ثم رفعت حجابها وقالت لحسن تتصاحبك معه يا اسمر اللون. انت اسود الشعر والعيون. وتتغزل بالابيض. انت ايراني؟ وحسن اصفر وصار يرجف وترك الشمع وركض الى خارج الخان وركضت انا وراه حتى وصلنا الدرب وقعد يبكي وانا غايب عن الحس غارق في جمال البنت السودا ومنطقها

وبعد مده صار حسن يحزن وهو يبكي ويحكي لي انه نام ظهر البارحه جانب مبيضي القدور ورأى بالمنام بنتا عند راسه تعصر رقبته بلطف. فقام وشعل شمعه ونظر في وجه البنت فاذا هي سودا مثل الفحم ووجهها كله اسود. لا العيون فيها بياض ولا الشفاه فيها حمره. لكن اجمل من وجوه كل البنات البيض الايرانيات. وعليها هالة نور اسود وله عقله. فسألها من اي ارض انت يا اختي؟ فاجابت بكلام عربي فصيح انا زايره من سواد القمر.

انا من المأمورين بحمل النور للناس مثلك. فقال لها يا اختي انت صحيح منوره. لكن انت سودا! فقالت الانوار كثيره. لكن نوري هو بيت النور الابيض وبدوني يضيع وما له قرار

وعاد حسن يبكي ويبكي ويقول هي هي. لا اقدر ارجع. اذهب انت وجيء بالشمع فرجعت الى الخان فرأيت الشمع على الارض حيث تركناه وعنده شيخ طويل ابيض اللحية نير الوجه يسبح ويتلو قوله تعالى «وأن الله ليس بظلام للعبيد» فلما راني عند قدمه اجمع الشمع قال لي ذهبت بناتي للزيارة وقالت لي بنتي طاوم سلم لي على اخي حسن وقل له يقوي قلبه. والبنات اخذت الشمعات التي شعلها لهن حسن للطريق. هذه اربعة دنانير ثمنها فقلت له يا عم الشمعة بفلس! فقال والله ما عندنا فلوس في ارضنا فقلت له ومن اي ارض انتم يا عم؟ فقال انا من سواد الشمس. ولما قربت بناتي تزور شهداكم المدفونين في سواد العراق صحبتهن لاني خايف على الناس منهن. حسن يعرف هذه الامور

فتعجبت ورجعت اقول لحسن انت لك اخت سودا وتخبي علي فاظلم وجهه وقال كلمتك؟ قلت لا. لكن حدثني ابوها الشيخ واعطاني هذه الدنانير لك فلما راها اخذها مني وركض الى داخل الخان وركضت وراه الى الموضع الذي كنا تركنا فيه الشمع فلم نجد الشيخ. فقلت لحسن لا شك انه لحق بناته فنظر الى حسن ونظر الى الدنانير وعاد نظر الي وتبسم وقال ما نصنع الان بالدنانير هذه دنانير بلد سواد الشمس؟ فقلت نهرب الى بغداد فقال تمسكنا الشرطه وتسجننا وتقول سرقناها من الزوار. تعال معي

ومشيت وراه الى صحن الحسين ودخلنا المشهد بعد ان تركنا الشمع في الباب عند صاحب النعال ووصلنا الضريح فقبله حسن ورتل «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة» ورمى بالدنانير في الشباك الذهبي في القبر كما يفعل اغنيا الهنود ثم رجعنا الى الباب وحملنا الشمع وعدنا نبيعه للزوار حتى وصلنا البيت فعند حسن دخلنا واعطاني حقي وقال هذا ما بعناه في اليقظه. اما ما بعناه في الحلم ... فعرفت مراده ولم اجرأ ان اخبر بذلك احدا.

ابتهالات أبي حيان التوحيدي في الإشارات الإلهية

بقلم يعقوب فرام منصور

إذا ذكرت مؤلفات التصوف، عُدّ كتاب «الإشارات الإلهية» لأبي حيان التوحيدي من أبرزها. والأرجح أن التوحيدي أنشأ هذا السفر الروحاني النفيس في سنوات عندما كمل اختماره عقلياً وروحياً وفنياً، وأوشكت شمس حياته على الأفول، أي عندما بات شمساً على حائط كما حلا له أن يقول في كتبه الأخيرة. وإذا استعرضت منزلة هذا الكتاب بين مصنفات التوحيدي، ترأّس هذا السفر قمتها من حيث الجمال الفني والطلاوة الموسيقية اللفظية والأدبية.

وإذا استعرضنا المؤلفات العربية قبل كتاب التوحيدي هذا، صعب بل استحال العثور على كتاب يحاكيه ويضاهيه أما بعده، فيكاد أن يكون ذلك في حكم النادر. إذ أن كتاب «مناجاة الفرد الكامل» للصدر القونوي الذي تملك مكتبة الظاهرية بدمشق نسخة منه مخطوطة مرقمة ٥٨٩٥ - يمار عنه، رغم شبهه القريب بأسلوب التوحيدي، بكونه بالمصطلحات الفلسفية والصوفية أزخر، بيد أنه إلى الجمال الفني والطلاوة الأدبية والموسيقية اللفظية أفقر.

ثمة مختصر وشرح لكتاب التوحيدي هذا بقلم عبد القادر ابن محمد بن بدر المقدسي الشافعي المتوفى سنة ١٥٢٧م. وتحوز مكتبة برلين نسخة منه استناداً إلى «فهرست المخطوطات العربية بمكتبة برلين» لآلفرت Ahlwardt ج٣، رقمها ٢٨١٨. قال عنها مارتن بلسنر (Martin Plessner) في مقاله الموسوم «مباحث في تاريخ الكتب الإسلامية» البحث الأول، دراسات عن مخطوطات عربية في استانبول وقونية ودمشق، المنشور في الجزء الرابع من مجلة إسلاميكا (Islamica). إنها ملخص لا يسمح بمقارنة وافية مع النص الأصلي في مخطوط الظاهرية بدمشق، المرقم (٨) تصوف ١٣٣٤

لقد نهج التوحيدي في مؤلفه هذا أسلوب الحوار النفسي في رسائل موجهة إلى شخص مجهول. ذلك أن الشخص المشار إليه في هذه الرسائل يصعب أو يتعذر تشخيصه تمييزاً. فهو على الأرجح شخصية خيالية مبتكرة لا تعدو كونها اختراعاً أدبياً (fiction littéraire). القصد منه إتمام الحوار النفسي الذاتي، بدليل قول التوحيدي من رسالته (يب) «يا هذا! قد وصفتك ووصفت غيرك معك وأنا غيرك. فبي وصفك وصفي. وفي وصفي وصفك. حتى نتعاون على نيل هذه الخيرات.»

والكتاب بصورة مجملة تعبير عن نفس مستسلمة إلى الإيمان المطلق بالله وإلى أحكامه وعدله وإرادته عن معاناتها من تجارب الحياة أهوالاً ومشقات. وتجرعها غصصاً وأكداراً. وتجشمها أحزاناً وأتراحاً. فصدرت عنها ابتهالات روحية سامية في مناجاتها، رقيقة بلغتها، رقراقة بموسيقاها اللفظية، زاهية بمعانيها. والغاية من الكتاب هي بلوغ الخيرات الروحية الدائمة المجدية، والإعراض عن اللذات المدنية العارضة الزائلة، بدليل قول التوحيدي من رسالته (يب): «حتى نتعاون على نيل هذه الخيرات بالمبالغة في الطاعات. والمداومة على العبادات. والمبادرة للساعات. والحذر من الآفات. والهرب من العاهات. والثبات على رفض الشهوات. والإعراض عن اللذات. والتوجه إلى خالق الحيوان والنبات فإنه إذا رأى إخلاصنا في فقرنا إليه وتعاوننا على طلب ما لديه، أخذ بأيدينا. وجذب بنواصينا. وأطلعنا على ما فينا. وكان لنا ناصراً ومعيناً» ويعتقد الدكتور عبد الرحمن بدوي أن سمات

هذا الكتاب. فى ابتهالاته خصوصاً. تشبه إلى حد بعيد سمات «مزامير» النبى داوود. ويصرح أن هذا التشابه «لا يقدح فى أصالة التوحيدى» إذ أن «صياغة المناجاة المتوجهة إلى الله واحدة. وحرارة التجارب الأليمة التى عاناها كلاهما متشابهة. والشعور بالتسليم المطلق لوجه الله الواحد القهار يكاد يتخذ صيغاً للتعبير مشتركة بينهما. والقشعريرة السارية فى ابتهالات كليهما تصدر عن نفس مليئة باحساس متدفقة فى ينابيعها ولعل الأمر الذى باعد بعض المباعدة بين كليهما فى هذا الباب هو الصبغة الفنية» التى تحفل بها «ابتهالات» التوحيدى فى «الأشارات الالهية» وتفتقر إليها «مزامير» النبى داوود فى الزبور.

بيد أنى ألاحظ فارقين هامين بين الأثنين. أولهما أن ابتهالات التوحيدى موجهة بصيغة الجمع غالباً. بينما ابتهالات النبى داوود بصيغة المفرد غالباً وثانيهما المسحة الشعرية غالبة على المزامير. بينما أسلوب التوحيدى فى الأبتهالات تغلب عليه المسحة النثرية. رغم تخلل طائفة من الرسائل بعض الأبيات والمقاطع الشعرية الرائعة ولعل السبب فى ذلك. حسب يقينى. مردود إلى كون داوود شاعراً غير متصوف. وكون التوحيدى ناثراً متصوفاً وسيتجلى هذا الفارقان من مطالعة أمثلة على الأثنين سترد فى تضاعيف البحث. ولا غرو فى ذلك لأن ميسم الأول شعر نبى. وميسم الثانى نثر متصوف متفلسف

عنوان الكتاب يرد صريحاً فى موضعين من رسالة (لأ) إذ قال مخاطباً الرفيق المجهول «يا هذا! إن كنت عربياً فى هذه اللغة. فاصحب أهلها. واستدم سماعها. واشغل زمانك باستقرائها واستنثائها فانك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامى. السحيقة المعانى. لأنها إشارات إلهية. وعبارات إنسية. إلا أن العبارات الأنسية ليست مألوفة بالأستعمال الجارى. وأنت محتاج إلى أن تألف فى الأول بطول السماع. ثم تتصعد من ذلك إلى الأشارات الألهية ببسط الذراع ورحب الباع ولطف الطباع»
ومن ميزات هذه الرسالة إستهلالها بالدعاء

«اللهم حطنا حياطة لا يهتدى من أجلها عدوها إلينا. وأحط بنا إحاطة بها سماء جودك علينا. وآتنا منك ما لا نتوقعه ولا نحتسبه. وصلنا من فضلك بما لا نستحقه ولا نكتسبه. وكن دليلنا. وانهج سبيلنا. واحفظ كثيرنا. وكثر قليلنا. واشف عليلنا. وارحم أبينا وأليلنا. وامدد حويلنا، وواصل تحويلنا وتنويلنا إنك أهل كل جود وراعى كل موجود وإذا أردت بنا ما لا طاقة لنا به.

فاصرفه عنا بلطفك الرحيم. ورفقك القديم. وعزك العظيم فانا إليك ذوو فقر. وأنت عنا غنى كريم»

والميزة الأخرى لهذه الرسالة هى أنها تذكر مرحلة عمر محررها. وتنعت أحواله الجسمانية والنفسية: «أنا نطقت بهذه الألغاز بعد سبعين سنة وقد تحطمت قناتى وتكمشت شواتى. وتقلصت صفاتى. واضمحلت صماتى. وبليت لحمتى وسداتى. وفقدت شهواتى ولذاتى. وميتت بموت أحبتى ولذاتى. فنطقت وغالب الهوى مغلوب. وشارد الحزم مألوف. وغراب الغربة واقع. وجناح الكبر مكسور. وربع اللهو طامس. وماء الشبيبة ناضب. وهدير العاذل ساكن. وعود الهوى عاسٍ».

وتختلف الأبتهالات طولا. فبعضها أطول من الأبتهال السالف. وبعضها أقصر كالدعاء التالى:

«اللهم إياك نقصد بآمالنا. وعليك نثنى بصنوف أقوالنا. ورضوانك نبتغى بأعمالنا. وإليك نرجع فى اختلاف أحوالنا. وعليك نلح فى طلبنا وسؤالنا. لأنك لكل راجٍ ملاذ. ولكل خائف معاذ. ندعوك دعاء المضطرين. ونتعرض لك تعرض المعترين» وكالابتهال الآخر. «إلهنا! حرمة هذه السابقة منك إلينا إلا ألحقتنا بعصابة الأتقياء عندك. وحشرتنا فى زمرة الأولياء قبلك. وخصصتنا بعد هذا وهذا بما لا نحس أن نتمناه. ولا نجسر على أن نتخطاه»

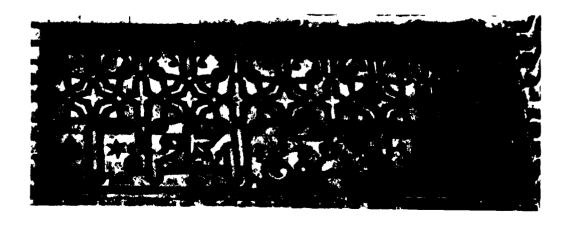
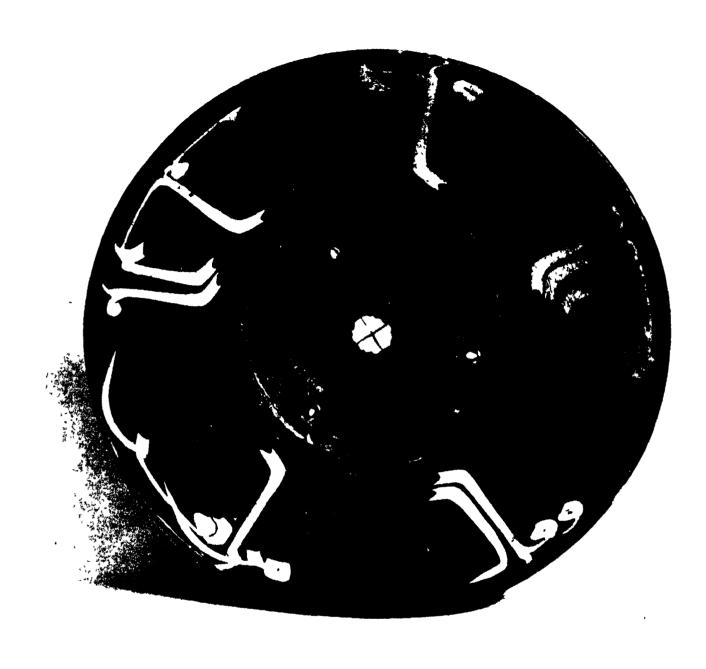
وفى الأبتهال التالى. يفصح التوحيدى عن حيرته والتباس الأمر عليه فى كيفية مخاطبة البارى والأبتهال إليه:

«اللهم أرحم روعاتنا فى أطراف هذه الأشارات من اختلاف هذه العبارات فوحقك ما ندرى كيف ندعوك. وبأى شىء نتقرب إليك. وعلى أى وجه نطلب رضاك. وأى باب نقرع حتى يؤذن لنا بالوصول إلى حضرتك فارفع عنا هذا الروعان وتعب هذا الطوفان. واهدنا إلى سواء السبيل. إنك على ذلك قادر وجواد به. قد طال بنا النصب. واشتمل علينا الوصب. وأنت المرجو لفك هذا القيد. والمأمول لتعديل هذا الميد»

وفيما يلى طائفة من فقرات إبتهالية فى مزامير داوود النبى من المزمور الخامس والثمانين قال: «أمل يا رب أذنك استجب لى فانى بائس ومسكين». ومن المزمور الخمسين «إرحمنى يا الله بحسب رحمتك. وبحسب كثرة رأفتك أمح معاصى». ومن المزمور الثامن: «أيها الرب سيدنا ما أعظم إسمك فى كل الأرض وقد جعلت جلالك فوق السماوات»

ومن المزمور المئة والثامن والثلاثين. «يا رب قد فحصتني فعلمتني علمت جلوسي وقيامي فطنت لأفكاري من بعيد اختبرت سعيي وسكوني. واطلعت على جميع طرقي قبل أن يكون كلامي على لساني» ومن المزمور المئة والتاسع والعشرين «من الأعماق صرخت إليك يا رب. يا رب استمع صوتي. لتكن أذنك تنصتان إلى صوت تضرعي. إن كنت للآثام راصداً يا رب. يا رب فمن يثبت؟». ومن المزمور الحادي والثلاثين «أنت هو ملجاي من الحزن المحيط بي. يا بهجتي انقذني من المحيطين بي» ومنها سيلاحظ القارئ بيسر الفوارق التي ذكرتها آنفا عن المقارنة

والابتهال التالي من رسالة (د). منهب جامع شامل. تلمس فيه حرارة المتصوف. وبهجة المتوله والمتدله والمعترف. «إلهنا! إياك نحمد ونسبح لأنا عبيدك بك نقوم وإليك ننتسب. وبأياديك نعترف. وبفضلك نعيش وعليك نتوله. وفيك نتدله. إن بدت منا خلة فذاك لما نجده من قوة فيضك. وإن بان علينا كلة فذاك لما يصدر عنا من عجز الفطرة. خلقتنا ضعفاء لنبين عنك. ثم قويتنا بمعرفتك لنبين بك. ثم دعوتنا بأصناف لعتك لنكون في دراك في أهنأ عيش وأنعم بال فلك الحمد بدءاً وعوداً - حمداً يتجدد على مر الزمان. حمداً يتزيد مع الأنفاس كرماً ومجداً. فإن الحمد إذا خلص من شوائبه. والثناء إذا صفا من روائبه. كان الحامد محموداً. والمثني مودوداً اللهم فأهلنا ونجنا من المهالك. واصحبنا في جميع المسالك إلى نخوة الممالك. يا ذا الجلال والاكرام!»

رحم الله أبا حيان التوحيدي. منشيء هذه الابتهالات. أوسع الرحمات.

بسملة من العهد السلجوقي، قونية، تركيا، القرن الثالث عشر

طبق من الفخار ، موطنه سمرقند او نيسابور ، القرن العاشر • قطره ٢٦ سم • مكتوب عليه بالخط الكوفي «أول من اتقى الحلم جاد بالعطية»
وهو محفوظ في Museum fur Kunst und Gewerbe في هامبورج

شجرة الدر سلطانة مصر

شاهين

بقلم جوتسن شريجليه

تحدثنا كتب التاريخ الأوربية أن لويس التاسع، ملك فرنسا، قام على رأس حملة صليبية فى عام ١٢٤٩ بهدف الاستيلاء على بيت المقدس عن طريق القاهرة. وأن جيوش الصليبيين قد منوا بهزيمة نكراء على مقربة من المنصورة، وفى هذه الموقعة سقط لويس التاسع أسيرا فى أيدى المسلمين. لكن ترى من يدرى أن ملك فرنسا قد وقع أسيرا فى يد سيده — هى الوحيدة من بين نساء جنسها التى اعتلت عرش مصر الإسلامية. واحده من قلة شحيحة من نساء تربعن على عرش السلطنة فى تاريخ الإسلام بأجمعه؟ إنها شجرة الدر

كانت تركية، مملوكة فى الأصل للملك الصالح، سلطان الأيوبيين أعتقها وتزوجها بعد أن ولدت له ابنه خليل.

وعندما رست جيوش الصليبيين، وعلى رأسها لويس التاسع، على أرض مصر، واستولت على دمياط ثم اتجهت صوب القاهرة، كان الملك الصالح يرابط بجيوشه عند المنصورة، بينما يعانى مرضا عضالا. وقد وافاه الأجل فى موقف شديد الحرج بالنسبة لوطنه: فهناك جيش صليبى ذو بأس وشدة يتأهب للاستيلاء على مصر، وفى سوريا سلاطة الأيوبيين ينتظرون سقوط القاهرة فى يد الفرنسيين للتحالف المعرض معهم. ثم طورانشاه ولده الوحيد الذى على قيد الحياة وولى عهده كان فى أقاصى شرقى المملكة بعيدا عن مصر.

فى هذا الموقف الحافل بالأخطار تتولى شجرة الدر زمام الأمر بحزم وهمة. ولكى تتلافى حدوث زعزعة فى صفوف الجيش المصرى، لا سيما وأن جيش الصليبيين مقبل عليه، أخفت نبأ وفاة زوجها. وبعثت بجثته سراً إلى القاهرة فى قارب نيلى. بينما أمرت الأطباء بمواصلة عودة خيمة السلطان، صباح مساء، وظل الطعام يحمل كذلك إلى خيمة السلطان الراحل. أما الذين كانوا يطلبون زيارة الملك الصالح فكانوا يصرفون بحجة أن حالته الصحية لا تمكنه من استقبال أحد. وفى نفس الوقت بعثت شجرة الدر برسول إلى الإقليم الشمالى للمملكة لاستدعاء ولى العهد طورانشاه وظلت تخفى نبأ موت السلطان مدة ثلاثة أشهر ولم تعلن عن وفاته إلا بعد حضور ولى العهد. وقد أحدث ظهور السلطان الجديد موجة عارمة من الحماس، فتدفقت جيوش المسلمين على الأعداء مما كان له أكبر الأثر فى هزيمة الصليبيين وأسر ملكهم.

وبدلا من استغلال هذا النصر، ومواصلة الكفاح، لطرد الغزاة المعتدين عن أرض الوطن طردا لا رجعة فيه، راح طورانشاه يتمرغ هو وبطانته فى أحضان اللهو ومسرات الحياة. أثار سلوكه هذا حنق المماليك الأتراك، الذين كانوا يؤلفون نواة الجيش المصرى ويشكلون بالطبع عامل السلطة الفعلية فى الدولة ومن ثم قتلوا طورانشاه آخر حكام مصر المنحدرين عن أسرة صلاح الدين، وولوا شجرة الدر أمور السلطة

أما أن تعتلى امرأة سلطة القاهرة فى العصور الوسطى، فحدث خارج على المألوف بالنسبة لوجهة نظر المسلمين التقليدية تجاه المرأة. ولقد انتهز الأيوبيون فى سوريا هذه الفرصة لدعم مصالحهم المناوئة لمصر، مستنكرين الاعتراف بسلطنة سيدة «كانت مملوكة سابقاً» وكان لاستعمالهم لهذه العبارة أثر كبير فى القاهرة آنذاك. ولكى تدحض حجج السوريين باعتراضهم على «سلطنة امرأة»، قرر أمراء مصر لأسباب تمليها الظروف السياسية أن تتنازل أرملة الملك الصالح عن عرشها لأيبك، قائد الجيش، وبعلها الثانى فيما بعد.

وهكذا كانت شجرة الدر التى انفردت بحكم مصر مدة ثلاثة أشهر نقطة تحول فى تاريخ المملكة: فبعض المؤرخين العرب يعتبرها آخر سلاطة الأيوبيين، والبعض الآخر يرى أنها أولى حكام المماليك. وتشير الدلائل إلى أنها كانت الحاكمة الفعلية فى مصر طيلة سبع سنوات هى مدة سلطنة أيبك، زوجها الثانى. فكانت ولا زالت تلقب بالسلطانة، وتصدر مراسيم السلطنة حاملة توقيعها. إلا أن علاقتها ببعلها أيبك صارت بمرور الزمن تزداد سوءا على سوء.

وعندما علمت أنه يمهد من وراء ظهرها للزواج من ثانية بلغ السيل الزبى. فتخلصت منه باغتياله وقد أثار هذا العمل الدموى اضطرابات شديدة فى القاهرة استمرت أياما طويلة قتلت أثناءها شجرة الدر فى القلعة. ولا زالت مقبرتها التى أقامتها أثناء حياتها ماثلة حتى الآن فى شارع الخليفة بالقاهرة وهى تعد من الآثار النادرة للفن الإسلامى لفسيفسائها البيزنطى الطابع
أدت هذه النهاية المفجعة إلى أن صارت عزابة تربع امرأة على عرش السلطنة موضوعا تتناقله الروايات والقصص الشعبية. ناسجة حول القليل من الأنباء التى خلفتها معاصرو السلطانة خيوطا جديدة من الخيال تكاثفت عبر القرون.

وقد بلغت الأساطير الشعبية التى كتبت عن شجرة الدر دروتها فى تاريخ «سيرة الظاهر بيبرس». وما نشأ عنه فى القاهرة من قصص فى أواخر القرون الوسطى وفى هذه الأساطير تتحول صورة السلطانة المسلمة حتى تصبح فى مراتب الأولياء الصالحين. فمن ذلك أن والدها الخليفة كان قد أهداها وهى فى ربيعها السابع رداءا ثمينا تحليه اللآلىء والدر وعندما دخلت عليه به قال لها «إنك الآن. يا بنيتى . كشجرة الدر» فصارت منذ ذلك الحين تدعى بشجرة الدر. كانت تقية صالحة. تتصدق على الفقراء. وتحج إلى مكة. وقد أهداها الخليفة مصر. فأسست المحمل. بل إن ما لجأت إليه من بطش فى أواخر حياتها ما هو إلا نابع من إخلاصها للزواج. وهو تحقيق لوصية زوجها الأول الذى كان أحد الأولياء.
وعندما احتك العالم العربى بالمدنية الأوربية فى القرنين التاسع عشر والعشرين لم تمر الأفكار والأهداف السياسية الحديثة على شجرة الدر مر الكرام. بل اعتبرتها حاكمة مسلمة تمكنت بحصافتها وشدة بأسها من إنقاذ مصر من جيوش الاعتداء الصليبية وإنها لشخصية تاريخية تستحق أن تتبوأ ما يليق بها من مكانة فى عصر القومية العربية وتحرر المرأة فى العالم العربى

ضريح شجرة الدرّ

بقلم ديتريش براندنبورج

كانت شجرة الدر جارية الخليفة المستنصر. اشتراها ثم أهداها للملك الصالح نجم الدين الأيوبى فاتخذها زوجة له وقد تمكنت بعد مقتل ابنها طورانشاه وتردد المماليك فى اختيار من يتبعه على كرسى الحكم أن تدفعهم إلى تنصيبها سلطانة على الديار المصرية وبذا كانت المرأة الوحيدة التى تربعت عرش مصر لمدة لا تزيد على بضعة شهور. وإن يكن دون موافقة أمير المؤمنين. خليفة بغداد. فقد رفض واستنكر أن تتولى الحكم وبعث -لأمراء مصر-- كتاباً يقول فيه «إعلموا. إن كان ما بقى عندكم فى مصر من الرجال من يصلح للسلطنة. فنحن نرسل لكم من يصلح لها أما سمعتم فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال. لا أفلح قوم ولوا أمورهم إمرأة؟!».

ظلت شجرة الدر رغم خلعها سلطانة فى الواقع. فقد تزوجت خليفها على العرش المعز أيبك. مؤسس أسرة المماليك البحرية التراكمة. وسيطرت عليه سيطرة تامة. ولكنه ما أن قرر أن يخطب ابنة صاحب الموصل: بدر الدين لؤلؤ. حتى دبرت له — غيرة منها — من قام بقتله. وكان ذلك فى عام ١٢٥٧.
وفى صباح اليوم التالى لمقتل أيبك تولى ابنه نور الدين على. وكانت أمه جارية. عرش السلطنة ولم يعد عامه الخامس عشر. وكان أول ما حكم به أن تسلم شجرة الدر إلى أمه. فما أن تم ذلك حتى انقض جواريها على شجرة الدر يضربونها بالقباقيب حتى الممات ثم ألقيت جثتها من فوق السور إلى خندق القلعة. وظلت على هذه الحال ثلاثة أيام قبل أن يدفن ما خلفته أنياب كلاب الشوارع

من رفات تلك المرأة ذات الخطر والبأس فيما مضى بلا أية احتمال يليق بها فى الضريح الفاخر الذى أقامته لنفسها أثناء حياتها

أرخ تنصيب الضريح بخط نسخ محفور فى لوح أبيض على سطح إفريز يمتد فوق طاقة القبلة. وإن يكن بتاريخ يشير إلى ما بعد وفاة شجرة الدر بقرنين أو ثلاثة. وعله ارتبط بدفن أحد خلفاء بنى العباس فى مبنى ضريحها بعد أن مرت كل تلك الفترة على وفاتها. غير أنه يبدو أن الذاكرة قد عادت إلى المناسبة الأصلية لاقامة الضريح فأضيفت إلى الكتابة المحفورة ذكرى شجرة الدر مع شئ من التكريم. وقد تم ذلك بخط نسخ تعوزه دقة النقل عن النص المحفور فى الطبقة المختفية من تحته. ويذكر النص الجديد إسم السلطانة بالكامل مع كافة ألقابها فى صياغة يرجح أن تاريخها الأصلى يرجع إلى الفترة القصيرة التى تربعت أثناءها شجرة الدر على عرش الديار المصرية. وذلك بعد مقتل طورانشاه، آخر سلاطين الأيوبيين فى محرم عام ٦٤٨هـ (مايو ١٢٥٠م). ويزيد من ترجيح هذا الاحتمال أن اسم خلفها لم يرد فى الصياغة المذكورة. ومن ثم فان «فان برشيم» van Berchem و«كريزويل» Creswell يريان أن تاريخ بناء ضريحها يرجع إلى عام ٦٤٨هـ (١٢٥٠م)

ويذكرنا هذا الضريح، من حيث شكله الخارجى، بالهيكل المعمارى الذى عرفت به أضرحة العباسيين. وهو مبنى بالقرميد، وطلاؤه متآكل بعض الشيء خاصة عند أحرائه الدنيا. وهو أوسع من أضرحة العباسيين إذ يبلغ عرضه من الداخل سبعة أمتار. وفى كل من جهاته باب ما عدا جهة القبلة وهى التى يشكل فيها المحراب نصف قبة مسدودة وأبواب الضريح قائمة الزوايا. تدعمها كمرات خشبية عند كل من فتحاتها العليا. وتعتليها فوق ذلك أقواس تخفيف مبنية بالقرميد. وقد ضاعت معالم الجمال الزخرفى للجهة الشمالية الشرقية من الضريح إذ التصق بها مباشرة جامع صغير أقيم فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. وكان بينه وبينها باب سد الآن بعد أن قامت لجنة حفظ الآثار بهدم الجامع المذكور فصلا عن بيت آخر كان يستند إلى الجهة الجنوبية من الضريح. حيث صار الآن – مرة أخرى – خاليا من كل الجهات

ويوجد على كل من جانبى النتوء الذى يشكله المحراب فى الجهة الجنوبية الشرقية طاقة قليلة الغور من عقد فارسى. ويشكل حواف تلك الطاقات التى لازالت فى حالة جيدة حز مزدوج متعرج تنتصفه حشوة على شكل عقد فارسى (قارن بواجهة جامع الصالح طلائ). ويوجد فوق تلك الحواف من جهة الداخل حليتان وسطانيتان، ومن جهة الخارج لوزيتان على شكل هندسى زخرفى. أما الزوايا فمحرفة فى الجزء الأدنى، وهى تنتهى فى الشطر الأعلى بأربع طبقات ذات دلايات حجرية بارزة. ويرى من ناحية الجنوب الغربى فوق مدخل الضريح إطار مشابه من عقد فارسى على كل من جانبيه شبه طاقة صغيرة يحف بها بالمثل حز طويل على شكل عقد فارسى. ويوجد على الجانب أعلى الاطار الذى يتوج الباب الكبير للضريح وأشباه الطاقات الصغيرة لوزتة وثلاث حليات سلطانية تمتد تباعا من اليمين نحو اليسار.

ولا زالت فى أقصى اليسار طاقة خفيفة الغور يحف بها عقد فارسى بينما حافة إطارها الخارجى مفتتة ويعلو هذا الجزء من الجدار الواجهة الشمالية الغربية بحوالى ستين سنتيمترا

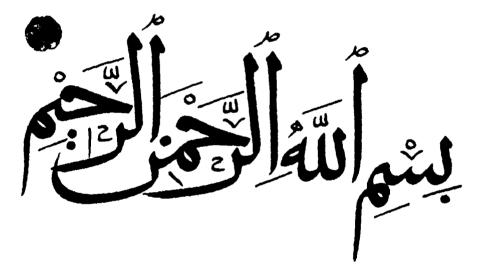
وهو ما يرجح أن الأمر هنا يتعلق بالبقية الباقية من جانب ردهة مدخل تداعت. وكان الهدف منها فى الأصل ولوج المدخل الرئيسى للضريح من ناحية الشمال الغربى. ويبدو أنه كان على يسار الطاقة الخفيفة الغور التى لم تبق بكاملها حتى اليوم، حلية سلطانية، فشبه طاقة صغيرة، ثم لوزتة. هذا فيما إذا أخذنا نظام المضاهاة كأساس لهذا الافتراض

يصل بناء قبة الضريح عند زواياه سلمة محرفة تميل. وقطاع القبة ذات الهيئة النادرة فارسى العقد فى خطوطه الخارجية. ويبلغ ارتفاع القبة من أساس الضريح أربعة عشر مترا

ويكسو كل من جدران الضريح من الداخل حشوة خشبية قائمة الزوايا يحيط بها إطار من الجص مزدوج الخط أو بخطوط ثلاثة (كما هو الحال فوق المحراب). وحواف تلك الحوائط الداخلية مزدانة بخطوط متعرجة. أما منتصف تلك الجدران فمزخرف بعقود فارسية على نهج شبيه بما كانت عليه حشوة الجدار. ومن ثم الطاقات، فى أضرحة العباسيين. وثلاثة من تلك الزخارف تشكل أطر تحيط بمداخل الضريح. أما الزخرف الرابع فيتخذ مكانه حول نصف القبة الخاصة بطاقة الصلاة (علما بأن الطاقة الشمالية الشرقية قد رممت جزئيا) وترتكز الأسطح المحاطة باطار فوق إفريز خشبى محفور فيه عبارات قرآنية بخط كوفى يدل بوضوح على أن مصدره هو العهد الفاطمى. ومع خلو هذا الافريز من كل تأريخ إلا أن «كريزويل» يرجح أنه قد أخذ عن القصر الغربى للفاطميين أو عن

مريم تسع وتسعون آية

بسم الله الرحمن الرحيم

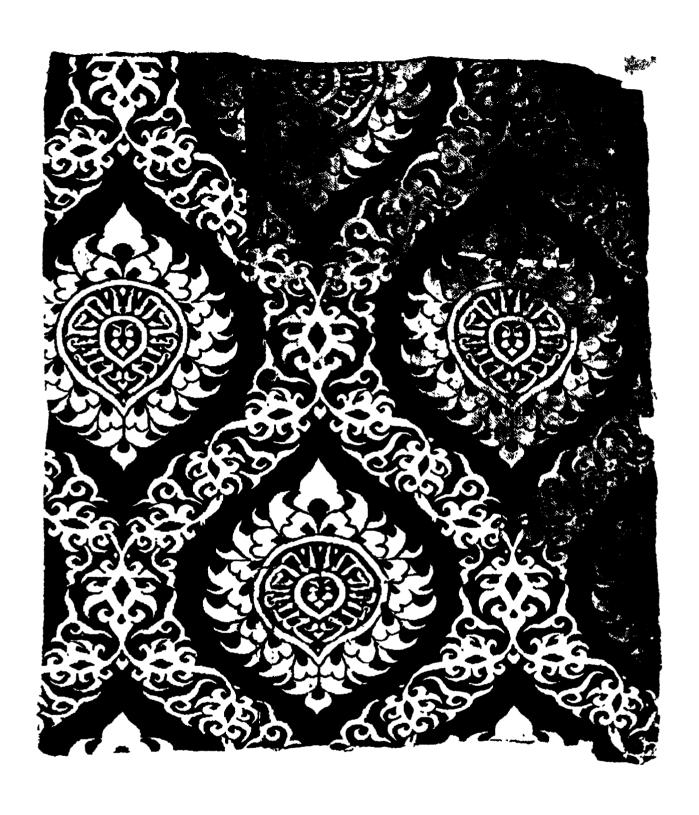
كهيعص ذكر رحمت

إحدى المنشآت المعمارية التي قامت في الفترة نفسها وهذا الافريز مصاب بالتصدع في العديد من مواضعه كما أن به شقوق وفراغات. وقد قطع إلى إثني عشر جزءا في الموضع الذي يدور فيه حول الطاقة بقصد تطويعه لها ولم يُزال عن هذا الافريز سوى من مدة قريبة طبقة من الملاط عليها خط نسخ مجسم وفوق الزخارف المصيصية مباشرة يوجد إفريز آخر عطيت فيما بعد - الكتابة الأصلية التي زينت عليه بموتيفات أوراق الشجر، وهي التي تبرز في بعض مواضعه بخط نسخ مدهون بلون أبيض سميك. أما الدلايات الكلسية الخاصة بالبناء الواصل فموزعة على صفين كل منهما به ثلاث طاقات بينها نوافذ ذات فتحات ثلاث للضوء وتخترق قاعدة القبة ثمان فتحات صغيرة ذات عقد فارسي بينما اصطبغت الدلايات ببقايا زينة ملونة بأخضر باهت وللمحراب أهمية خاصة. إذ أنه يعد أقدم نموذج، لا زال قائما حتى اليوم، يدلنا على استخدام الفسيفساء المذهبة المصنوعة من الزجاج البيزنطي الأصلي في مصر. ولم يحتو من قبله على مثل هذه الفسيفساء سوى جامع عمرو بن العاص، حسب الأنباء التي خلفها لنا الأسلاف. غير أن بقاياها أبعدت على يد الحكيم في عام ٩٩٧ حين أمر آنذاك بزخرفة جدران الجامع بزينة جديدة. وقد ندر استخدام هذه الفسيفساء فيما أتى بعد ذلك من عصور في مصر، فهي لا توجد إلا بمدرسة قلاوون (قبة المحراب المصمية) عام ٦٨٤هـ (١٢٨٥م). وجامع ابن طولون (نصف القبة الخاصة بالمحراب. شيدت عام ٦٩٦هـ ١٢٩٦م). ومدرسة طايبارس. سنة ٧٠٩هـ (٩-١٣١٠م). ومدرسة أقبغا. ٣٤-٧٤٠هـ (٣٣-١٣٣٩م). وجامع ست مسكه. ٧٤٠هـ (١٣٣٩م). وتعرض زخارف الملاط المذكورة عاليه. وهي التي تحيط بنصف القبة وبها كتابات بارزة من فوق الافريز الخشبي الفاطمي. تعرض ترصيعا لأشرطة متداخلة تتوسطها شجرة ذات فروع متشعبة. غير أنه لا وجود هنا للإناء الذي غالبا ما يوجد في مثل هذه الموتيفات كي تنبثق عنه الشجرة. والخلفية مذهبة. وفيما عدا ذلك نجد اللون الأخضر بارزا، وكذلك الأسود، ثم يأتي الأحمر في مرتبة أقل وأخف منه. أما ثمار الشجرة فيشير إليها در مرصع

ويوجد في منتصف الضريح تابوت حديث العهد، وعلى جوانبه تثبتت ألواح من الخشب الرخو عليها كتابة بخط النسخ بارزة ترجع على الأرجح إلى التابوت القديم وتحتوي كتابات النسخ ذات الصفوف الثلاثة على آيات قرآنية فضلا عن الحكمة القائلة: «أنت يا من تقف إلى جوار لحدي، لا تعجب لحالي. فقد كنت مثلك بالأمس، وغدا ستكون أنت مثلي، أي مستراح لطيف لمن أتى بالحسنات ...» ٭

وتذكر كتب الأسلاف أن المدفون الذي لم يعين اسمه هنا، هو «ابن هرون الرشيد» أي أنه «سيدي محمد» (ا. ف. ميرن A. F. Mehren, Cahirah og Kerâfat, القاهرة والقرافة، ١٨٧٠، 1870, II, 46 الجزء الثاني، ص ٤٦) وهو يعد من خلفاء العباسيين في القرن الخامس عشر أو منتصف السادس عشر، وهكذا انتهى به المطاف إلى الراحة الأخيرة في جوف هذا الضريح. ومن بين أولئك الخلفاء الذين صار لهم بعد استيلاء المغول على بغداد في عام ١٢٦١م سيادة ظاهرية في القاهرة خليفتان يحمل كل منهما ذاك الاسم وإن لم يرد أي من اسميهما فوق لوحات القبور بضريح الخلفاء العباسيين (٨٠٨هـ ١٤٠٦/٤م، ومن ثم ٩٤٥هـ ١٥٣٩/٣٨م) وقد عثر أثناء عمليات الترميم على تابوت بسيط في طاقة الباب الشمالي الشرقي. وقد نحل اسم السلطانة على عطائه بخط قصير مزركش.

ترجمة. مجدي يوسف

٭) يؤسفنا أننا اضطررنا إلى ترجمة هذا النص إلى العربية عن ترجماته الأوروبية التي أخذت عن ترجمة فرانتس باشا عام ١٩٠٢ بالقاهرة وكان الأجدر أن ينقل هنا النص العربي الأصلي الموجود في الضريح، غير أننا لم نتمكن من الحصول عليه قبل نشر هذا المقال

◀ صفحة من القرآن الكريم، من بداية سورة مريم، بالكتابة الطومار، مصدرها مصر في القرن الرابع عشر وهي محفوظة في Kunstbibliothek der Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin.

نسيج من الحرير مصدره مصر في القرن الرابع عشر ، حفظ قبل الحرب في متحف برلين الحكومية ولكنه أتلف أثناء اشتعال القتال

٧٤

رسم تصویری لدیوان العالم «کارل فرایهر سابنجر Karl Freiherr Schabinger فون شوفنجن von Schowingen» من إبداع الفنانة «ایرما شوله-ماتسدورف Irma Schule-Matzdorf»

أَشْ أَبْصَرَ قَلْبِي أَفْكَارِي عَنْ خَلْخَلِ الْبَحْرِ أَضْحَى عَوْنَ أَمَلِي :. مَنْ بَشَّرَنِي بِأَنْ لَا لَهُ نَهْدِ رُوحِي وَالْمَالِ :.

فِي أَوْطَانِ شَمْسِ الْقَدَرِ

المقدم الرابع

وَتَنَبَّهَ صَبِّي وَذَاقَ أَمْرِي :. وَابْغَيْتُ بِأَنْهُمْ أَخْذُهُمْ وَادْمَعِ عَلَى الأَفْخَرِ وَجَرَّ الأَرْضِ فَيَبْقَى بِي عَنْ ضَوْءِ الْحَوْلِ :.

وَالْكُمْ مَا بَيْنَ أَنْ لَا شِدِّي وَابْغَيْتُ عَيْنَهُ فَايْنَ مِثْلَ الْمَطْبُولِ :. وَاتَّغَرْتُ أَهْلُهُمْ بِاجْمَاعِ بَلْقِي وَاذْنَا ذِي أَمْرٍ عَنْ أَبْحَاجِ وَأَصْرَجِ :. وَابْغَيْتُ امْدَا أَمْبَى أَنْفُسِهِمْ تَنْبِيهِ خَتْمِ جَرٍّ لِأَهْوَالِ :. جَلَبْتُ أَنْتَشُوفِي بِلَا نَذْلِكَ الْأَمْلِكِيتِي أَوْ لَا أَوْجَدْتُ خَلْخَلَ أَغْنَى :. وَامْتَثَبْتُ ، أَنَّهُ فِيهَا وَانْتَسَلَ :. وَاجْمَعُ الْخَلْقَ أَنْ سُولَ وَانْعُدُوا لِي وَدَمَّيْتُ أَمْشَا أَنْفُسِهِمْ تَنْبِيهِ مَعَرَمٍ أَدْنِيلِي

DIE FUSSSPANGE

MITGETEILT UND ÜBERSETZT VON KARL FREIHERRN SCHABINGER VON SCHOWINGEN

I

Wer ist denn so verbannt von seiner Liebe, allein, unruhig, klagend, weinend, sorgend, einsam gleich mir? / Als ich die Schönheit gesehen habe, hat mir das Herz wehe getan, bin ich bleich und verstört geworden. / Richte deine Sinne mir zu und sei gelehrig, aufgeweckt! Komm', ich will dir künden, was mir begegnet ist / Ich habe ein Liebchen, sie ist mein Kummer, tief innen sitzend / Diese lange Zeit und die Gazelle hat mich verlassen ohne Grund und mein Ort ist von ihr leer Heute habe ich sie wieder gesehen / Sie hat meinen Ort besucht mit der Vollkommenheit ihres Kommens / Und geheilt wurden die Schmerzen meiner Krankheit und meines Leidens Und haben uns königlich vergnügt mit Scherz inmitten der Freunde. / Meine Herrin hat mich wieder angesehn, weil es ihr so gefiel Und ich freute mich ruhig, glückselig, mein Herz leicht Da stand sie auf nach ihrem Besuch und nahm Abschied von mir, der Stern der Augen. / Als die Gazelle Abschied genommen, ward mein Verstand dürftig aus Sehnsucht Feucht wurden meine Augen von Tränen / Am Tage, da ich von meiner Gazelle Abschied nahm, hat sie mir eine Fußspange gereicht / Da ist ein Pfand, o Lieber, sagte sie, nimm, hüte es, zeige es am Tage des Wiedersehens! / In meine Tasche hatte ich es getan da ging es davon, verloren, verschwunden!

II

Die Fußspange Chadidschas ist ohne Preis! Mit den brechenden Strahlen ihres Lichtes blendet sie das Auge. / Die Fußspange aus *tebr* von großem Wert Und von höchster Vollendung, nicht bezahlbar, / Wiegt den Wert der Güter auf aus dem Sudan und dem Frankenlande der Türken, Iraq und Jemens / Eine leuchtende Fußspange, fein, kostbar, ihr gleiches hatte ich nicht gesehn und nicht mit meinen Augen geschaut. / Eine leuchtende Fußspange, ihr kommt in der Welt nichts gleich / Eine Fußspange mit Loriq umgeben, das blinkt, im höchsten Werte, sein Preis ist hoch Kein Liebender in unserer Zeit hat solches geschaut und keine Gazelle ist damit einherstolziert / Eine Fußspange, für Keinen beschreibbar und ihren Preis kann niemand erschwingen Ein reicher Kaufmann von den Großen der Welt / Eine Fußspange, die um einen Preis nicht erstehbar und um Geld nicht erreichbar / In meine Tasche hatte ich sie getan, da ging sie mir davon. / Und so viel ich auch sinne / ich weiß nicht, was ich machen soll / Und mein Kummer ist stark geworden und meine Leiden und alle Kenntnisse gingen mir davon / Wie soll ich der Gazelle antworten, wenn sie zu meinem Platze kommt und zu mir sagt Ja! Gib mir meine Fußspange! / Wie soll ich zu ihr sagen, o Liebende? Was soll ich machen?

III

Die Fußspange meiner Chadidscha mir ist keine Kunde darüber und ich habe kein Mittel gefunden sie wieder zu erlangen. / Die Fußspange köstlich, einzig ihrer Zeit! / In meinem Leben habe ich nie ihr gleiches geschaut noch erblickt / Wann in meinem Leben soll ich sie wieder bekommen? / Und wann findet mich die Zeit, so daß ich vollkommen mit ihr zufrieden bin? Und mache mich daran, mich an meinem Orte zu vergnügen und sage Alles Übel ist vergangen und meine Freude ist gekommen! / Gerade so wie Freude war am Tage der Vereinigung, als das Licht des Mondes zugegen war / Traurig reiste ich, verstimmt, fern von der Heimat, ohne Ruhe, keine Speise hat mir gemundet / Ich bin in der Stadt Fes und suche mit wirren Sinnen / und jeden, den ich treffe, frage ich und erzähle ihm von neuem meine Geschichte aus dem Innern meines Herzens / Und jeder, den ich fragte nach ihr, sagte zu mir ich habe sie mit meinem Auge nicht geschaut / O wann ihr Tage wird mich mit der Fußspange der Königin der Schönheit das Los begünstigen? / Und ich raste nicht aus Kummer über sie in der größten Sorge und Betrübnis / Wer tröstet mein Herz und meinen Sinn über den Verlust der Fußspange der Schönen, des Glanzes, des Mondscheins? / Wer mir ihr Wiedertreffen kündet, dem schenke ich meine Seele und mein Vermögen! –

IV

Meine Geduld ist zu Ende / Und meine Lage ist mir eng geworden. / Ich verbleibe o Verständiger nur sinnend und die Zähren fließen über meine Wangen und die Erde wird mir zu eng an Breite und Länge

Mein Geheimnis ist unter den Leuten bekannt geworden und ich blieb immer noch fahrend w[illegible] ein Verrückter / Meine Sorgen sind heftig geworden / mein Verstand blieb nicht mehr an seinem Platze /

und hat mich aus Überlegung und meinen (gewohnlichen) Zustand vertrieben. / Ich verblieb an Seele und Leib traurig, trubselig, außer Rand und Band / In meiner Sehnsucht wanderte ich nach Andalusien und Syrien und fand die Fußspange meiner Gazelle nicht. / Ich ging hin und fragte in der Heimat / im Stadtviertel el'adwa (in Fes) / Jeden, den ich treffe, frage ich und wiederhole ihm meine Geschichte aus dem Innern meines Herzens / Doch kein einziger hat mir Kunde und keiner mir richtiges Wort gegeben. / Meine Hoffnung, sie wieder zu finden, gab ich auf, nicht aber meine Hoffnung auf den Herrn der Schopfung, auf den HOHEN FREUND. / Gottes Ratschluß wird mich mit ihr wieder vereinigen nach Verlust und Trennung.

V.

Gottes Ratschluß wird mich mit meinem lieben verlorenen Gegenstand vereinigen, der Herr der Diener wird mich mit ihrem Wiedersehen erfreuen. / Über ihren Verlust habe ich den Verstand verloren und meine Denkkraft ist dahin geschwunden. / Ich weiß nun nicht, wer sie gefunden und weggenommen hat? / Was soll ich machen? Wie soll ich handeln? / Welche Lasten konnen mir nutzen, damit ich sie wieder sehe? / Ich bin zu Albughâlem gewallfahrt, dessen Segen weit bekannt ist unter den Leuten, die die Geheimnisse des vollen Meers besitzen / Ein gewaltiger Heiliger und der Herrlichste der Martyrer / Arzner der Schwachen / Ich klagte ihm meine Enge und meine Muhe, und das Großte meiner Absicht ward mir zuteil und ich erlangte großte Freude und Wohlsein und erreichte mein Ziel / Sofort traf ich namlich einen Faqih, der die Beschworungsformeln, die Weisheit kennt von den Gelehrten, den Besitzenden, einen die Steine kennenden, Philosophen, hurtig in den Kunsten und alle Gestalten kennend. / Er sah die Tranen uber die Wangen rinnen und mich gleich einem Kranken, der voll Ungeduld auf- und abgeht. / Meine Farbe erschien verfallen, gelb, dunn und entstellt / Als er mich fragte nach dem Leiden meines Elends, sagte ich Meine Lage gibt dir doch genugende Antwort auf das Fragen! / Wer gleich du ist, belesen, verstandig, dem entgeht ja nichts. / Sofort hat er mir mein Schicksal gekundet als ein gluckliches und in der Linie meine Geschichte gesehen - was alles sich ereignet hat: das hat er mir erzahlt. / Und er hat mir gemeldet, wie es sich zugetragen hat und sprach und ich verstand wohl, was er sagte. / Ich fiel ihm in die Arme, sagte zu ihm Meine Zuflucht nehme ich zu dem Heiligen, der Dich unterrichtet hat / Sieh und betrachte meine Lage! / Aus deiner Großmutigkeit zu mir o Gelehrter schaue auf den Hohen! / Er schrieb sofort die Zauberformel (dschedul), las sie und schwor mit der Kraft der Zaubernamen und mit den Versen des Hohen / Und es erschien vor ihm der Knecht (iblis / Teufel), sofort gebot er ihm zu tun / Er sandte ihn hinweg, sogleich ging er dahin und brachte jene Fußspange, die ich so liebte, daß mein Verstand verloren ging. / Es verschwand der Knecht, erschien und brachte mir die Fußspange der Zopfbesitzerin / Ich habe das Gewunschte und meine vollkommene Freude gefunden und nach den Leiden und Schmerzen ist Genesung gekommen. / Mit was soll ich die Wohltat des Gelehrten belohnen? / Moge er mich doch offentlich versteigern!

VI

Mein Gluck ward mir zuteil in seinem hochsten Wunsche / Und ich lobte Gott und dankte und ward froh / Mein Stern am Himmel war aufgegangen in seinem Glanze nach der Trauer und der Durre (schadda) habe ich Regen erlangt. / Ich habe die Fußspange bekommen und bin mit ihr froh geworden / Freude zeigte ich und ging zum Garten. / Ich habe ihn mit Teppichen bedeckt, schonfarbigen, und legte darin nieder, was mich erfreut / verschiedene Speisen, jede in ihrer Art, und Getranke . / Wir aber sitzen unter hohen, schonen Kuppeln, dazwischen Sitzplatze, Gartenhauschen und Rebenstocke / Und Springbrunnen mit ihren Teichen treiben das Wasser empor zwischen fruchtstrotzenden Baumen / Ich sandte nach meiner Herrin, sie kam, schmachtig, sich in den Huften wiegend, ein *dalil* der Konige, der Glanzpunkt der Schonheit / Ihr Gewand und ihre Schonheit wird im Sprichwort verherrlicht. / Und ich machte ein Fest wegen ihrer Wiederkehr im Hause und sie schenkt Wein ein. / Es fallen die Blatter herab, wenn ihre Augen darauf blicken / Sie reichte mir ein Glas / Ich ward satt des Trinkens und fiel auf ihre Bruste und erzahlte ihr meinen ganzen Kummer / Als mir ihre Fußspange verloren gegangen war die Gazelle erbarmte sich meiner / Meine Herrin hat mich an ihre Brust gepresst und sprach O Liebling / Meine Schonheit und meine Vollkommenheit / Der Blick auf den Liebsten ist mir lieber als tausend Fußspangen! / Ich aber beugte mein Haupt vor ihr und sprach. Bravo! o Gazelle, o Krone der Madchen, Schwarzaugige / Dein Kommen zu mir o Perle der Schonheit wird nicht durch Guter aufgewogen. / Du bist mein Schatz und meine vollkommenste Freude. / Du bist mein Gewissen, mein Reichtum und mein hochstes Vermogen!

Nimm o Überlieferer im poetischen Gewand das Gold. Besinge und überliefere es an verständige Leute! / Aber der Gegner hat keine verständnisvolle Sprache, sein Verstand ist klein, verderblich, bringt keine Kunde. / Was er tut, ist unter dem Menschen verpönt / und keiner gleicht ihm an Heucheln und Lügen. Der Feind ist blind und hat keinen Vorteil davongetragen unter den Kennern der Sprache, seine Brust ist leer. / Er versteht nicht die Anfangsbuchstaben der Suren (auch die Zahlenbedeutung der Buchstaben) und er erlangt den Sinn nicht, da er die Beredsamkeit nicht versteht und verdreht ist. Bei Gott! Die Rede ist verwildert, ihre Kenner sind dahin und haben sich zerstreut und keinen Verständigen findet man mehr. / Das Plagiat ist stark geworden, die Schaichs haben sich vermehrt, die Wissenschaft aber ist gering. / Die Trefflichen sind geschwunden. Bei dieser Kunst sind nur noch die Schamlosen beliebt / Und die Ketzerei ist stark geworden, die Scham ist klein geworden, der Dummen sind viel geworden. / Saget dem Gegner, der die Ausdrücke nicht begreift: Wenn er kämpfen wollte, seine nicht gute Familie besiegt mich nicht! / Wo er auch mich zu Pferde angreifen will, in seine Glieder dringt gar schnell der scharfe Pfeil! / Meine Rede ist zu Ende und ich habe meinen Schmuck vollendet. Gott verzeih mir meine Sünden und meine Worte! Ich habe nicht den Talib (Weisheitssucher) aufgesucht und niemals ist mir eine Fußspange verloren gegangen. / Mir ist es aus dem Verstande meiner Einbildung und meines guten Denkens und vollkommenen Vernunft und der Ordnung meiner Geschäfte hervorgegangen. Ich habe gesonnen über diese Geschichte und habe sie zur Ergötzung der Verständigen gemacht. Ich grüße mit Rose und Orangenblüten und Jasmin und Wohlriechendem die Leute der matlub, die geschickten, die trefflichen, die verständigen! Wenn man dich nach dem Dichter der Kasida fragt, dann sage: der Sprachmeister el-Habi el-Dschilâli. Vergib mir meine Sünde und mein Fehl, o hoher Barmherziger!

[illegible] كمجموعة (Germersheim) [illegible] (Prof. Dr. Hans Rudolf Singer) [illegible] للنصوص المعربة
[illegible] (Freiherr Schabinger von Schowingen) [illegible] وإنه ليسعده ان يتقدم بالشكر الى المرحوم [illegible]
[illegible] (Landgerichtsdirektor Freiherr von Schowingen) [illegible] (Baden Baden) [illegible] تحت تصرف المعهد [illegible]

Ibn Hafāga

قال ابن خفاجه

Erst tändelte der Wind noch mit der Flamme,	لاعب تلك الريح ذاك اللهب
doch schnell hat sich der Scherz in Ernst verkehrt.	فعاد عن الجد ذاك اللعب
Die Nacht durchwacht in Liebessucht vom Winde	وبات في مسرى الصبا يتبعه
die Zitternde, die Lodernde, betört.	فهو لها مضطرم مضطرب
Ich, bei ihr wachend, glaubte sie im Rausche,	ساهرته أحسبه منتشيا
so zuckte ihrer Schultern wilder Tanz.	يهز عطفيه هناك الطرب
Jetzt deuchte auch den Meister der Metalle,	لو جاءه منتقد لما درى
wenn er sie sähe, pures Gold ihr Glanz.	أهو متقد أم ذهب
Der Wind küßt ihre Wangen schamgerötet	تلثم منه الريح خدا خجلا
in Funken halten Augen neidisch Wacht.	حيث الشرار أعين ترتقب
In Feuers Wein, da mischt den Tau der Morgen	في موقد قد رقرق الصبح به
und Perlensterne schäumen durch die Nacht.	ماء عليه من نجوم حبب
Dann teilt sich das in bläulich-graue Asche	منقسم بين رماد أزرق
und Glut, die sich darunter flammend duckt,	وبين جمر تحته يلتهب
als kniete hier der Himmel klein am Boden	كأنما خرت سماء فوقه
von nächtlichen Kometen trüb durchzuckt.	وانكدرت أسيل عليه شهب

DEUTSCH VON CHRISTOPH BÜRGEL

أبو العــلاء المعــرّي

صــورة حزينــة من طفولتــه

بقلم سامي الكيالي

قضيت ليلة امس فترة غير قصيرة مع شاعرنا الفيلسوف أبي العلاء أعاود قراءة سيرته وقراءة بعض صفحات من شعره. وأتأمل هذه الظلال من الكرب والحرمان التي غمرت حياته فكانت بعض حوافز عبقريته التي تركت ثماراً يانعة من الأدب الانساني خلدت في ضمير الأجيال

نعم. قضيت فترة غير قصيرة مع شاعرنا الخالد الذي عاش سنوات طويلة في قريته الوادعة يتأمل ويتفلسف ويملي آراءه في طبيعة البشر وحقيقة الكون. في ألغاز الحياة وفي هذه الدنيا التي يتراكض الناس وراءها ووراء أوصارها متزاحمين متخاصمين حتى اذا بلغوا منها بعض أمنياتهم بعد الجد والكد والعناء لفظتهم لفظ النواة وكانوا منها كمن يقبض على الريح

لقد قابل أبو العلاء دنياه. وهو صغير. بسلسلة من المصائب والكارثات. غمرته الدنيا بظلامها وهو في الرابعة من عمره. فلم يكد ينسى أو يتناسى أثر العمى في نفسه حتى صدم بوفاة أبيه .. وليس أقسى على نفس الطفل من أن يواجه الحياة بهاتين الصدمتين كان رفاقه يلعبون ويمرحون ويتدرون ويتنون كالعصافير من غصن الى غصن بينما هو في غم واكتئاب لا يتمتع بما يتمتع به رفاقه ولداته.

وقد شعر بنعمة الحنو والعطف – أريد عطف أبيه – فترة جد قصيرة كان هذا الحنو مشوباً بالألم وقد يكون ألم الأب. وهو يرى كل لحظة أثر الجدري والعمى في وجه طفله الحبيب. أكثر من ألم الطفل ذاته. وهنا يتجلى حنو الأب في أعنف مظاهره وهذا الذي أثار عطفه عليه ورفقه به. وكان لابد للأب. ككل أب. ان يرسم لابنه طريق الحياة. ولاسيما بعد ان لمس منه دقق الحيوية وحدة الذكاء ورهافة الشعور فأخذ يلقنه ما تتسع له ذاكرته وما يهضمه من كلمات وأمثال وقصص وأشعار وآيات من كتاب الله الحكيم فتحت ذهنه على دنيا المعرفة فكان ذلك بداية تكوين شخصيته التي نمت على ألمعية مشعة سرعان ما ظهرت بوادرها في قرضه للشعر .

وبينما هو في هذه النعمة الكبرى – نعمة تمتعه بعطف أبيه ونعمه تذوقه حلاوة المعرفة على يديه اذ يرزأ به فيصدم الصدمة الثانيــة

كان لابد للصبي الناشئ وهو في أول تفتحه للحياة. من أن يعبر عن مصابه بقصيدة جد في بعض أبياتها تصويراً صادحاً لصور الحزن التي تتجلى في وصف نفسية طفل فقد أعز سند له في الحياة فهو في قصيدته هذه متنفس حزين. قد نقم الرضا على انسان لا يبكي بكاءه. وقد بلغت نورته ان سخط على المزن الضاحك. أي على البرق. فهو لا يحب ان يجوده غير سحاب لا برق فيه. والعرب. كما نعلم تشبه البرق بالضحك. والمطر بالبكاء... فقد افتتح قصيدته بقولـه

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن
فلا جادني الا عبوس من الدجــن

الى ان قـــال

اني حكمت فيه الليالي ولم تـــزل
رماح المنايا قادرات على الطعـــن
مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى
وسهد المنى والجيب والذيل والردن
فيا ليت شعري هل يخف وقـــاره
اذا صار أحد في القيامة كالعهـــن
وهل يرد الحوض الروى مبــــادراً
مع الناس أم يأبى الزحام فيستأنـــي

وبعد ان يصف سجايا أبيه يصب نقمته على الدنيا بقوله·

على ام دفر عصمه الله انهـــا
لأجدر انثى ان تخون وان تخنى

فما هذه الدنيا التي تريد ان تضمه الى صدرها؟ لقد نظر اليها نظرة الصوفي المتأمل الى الزانية الفاجرة

كأن بنيها يولدون وما بهـا
حليل. وتخشى العار إن سمحت بابن

ولا نريد، في هذا الاستطراد، ان نقف وقفة طويلة عند هذه القصيدة التي نظمها وهو في الرابعة عشرة من عمره كما يقول مؤرخو الأدب. والتي رسم فيها خلجات نفسه الحزينة. بل اردنا الالماع الى بداية حياته الشعرية التي افتتحها بالنقمة على الدنيا والحزن الذي لازم نفسه حتى آخر يوم من حياته

وأحمل فيك الحزن حيا فإن أمت
وألقاك لم أسلك طريقا الى الحـزن
وبعدك لا يهوى الفؤاد مسـرة
وإن خان في وصل السرور فلا يهنى

من هذا الطفل بعد موت ابيه. اتخذ ابنه في هذه الطريق الوعرة المسالك، طريق الحياة المليئة بالاشواك التي تعثر في دروبها الناشئ المتألم منذ بدء طفولته؟

لقد ترك المعرة بعد هاتين الصدمتين العنيفتين الى حلب. وكانت آنذاك، العاصمة الثانية بعد بغداد. واحدى مراكز المعرفة والثقافة في الشرق الاسلامي. وكان فيها اخواله آل السبيكة من نبلائهم. واتصل بمحمد بن عبد الله ابن سعد النحوي راوية ابي الطيب المتنبي. وتتلمذ عليه. وما هي الا برهة حتى اصبح التلميذ من استاذه في فهم النصوص الادبية وقد مضى عشر سنوات تقريبا يأخذ من شيوخها اسس العلم حتى ليمكن القول ان عاصمة الحمدانيين قد كونت ثقافته تكوينا قويا استغنى بعدها ان يأخذ العلم من أحد. ولم يكد يبلغ بداية العقد الثالث من عمره حتى أصبح المعري ذلك الاديب الشاعر المتعمق بأسرار اللغة التي مكنته ان يفتح مغاليق العلم والأدب والفلسفة بمفتاح ذكائه وهدى بصيرته

وهذا الذي دفعه ان يسافر الى انطاكية. والى طرابلس. والى اللاذقية يلم بالمذاهب الفلسفية التي كانت تعيها صدور الرهبان وخزانات الأديرة

ثم رجع الى المعرة ومنها الى بغداد التي كانت ملتقى الافذاذ من الادباء والشعراء فاختلط بهم. وحضر مجالس العلم والادب. وجرت له حوادث أساءت اليه اكثر

مما احسنت. وقد منعه إباؤه وحياؤه من الإشارة الى الاساءات التي لقيها فقابل كرام البغداديين بالثناء عليهم. وظل سنتين في بغداد الى أن تركها. بعد ان علم بمرض أمه. فزحف راجعاً الى المعرة. ولم يدركها وهي على قيد الحياة. فقد نعاه نعيها وهو في الطريق. فكان موتها صدمة جديدة أثرت في نفسه أبلغ تأثير

وقد انتهى الى رأي قاس فرضه على نفسه فبعد ان طوف في البلدان وعرف طوايا البشر وبعد هذه الارزاء التي واجهها في طفولته وشبابه. قرر ان يعيش بعيدا عن الناس ففرض على نفسه تلك الحياة القاسية حياة العزلة والانكماش . فقد لزم بيته خمسين سنة لا يخرج

أراني في الثلاثة من سجوني
فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي
وكون النفس في الجسد الخبيث

في بيته. أو في سجنه. عاش بين احضان الكتب. مع الفلاسفة والادباء والشعراء ينقب عن زاد الحكمة والفلسفة والأدب. ويسمع قصص الناس وقصص الامراء والملوك. وقصص بذخهم وطغيانهم. وهذه الحروب التي تثور هنا وهناك. وهذا الاضطراب الذي ساد جو العالم العربي. وهذا التناحر على الدنيا والاندفاع وراء خسيس الغايات فكون لنفسه فلسفة صريحة واضحة في شتى قضايا الفكر والحياة. اضفى عليها من مزاجه التشاؤمي ظلالا معتمة فهو حائر وقلق وحذر ومتشكك وما شئت من هذه الميول التي تلازم المفكرين أمثاله. وقد رأى بعد تلك الصدمات العنيفة التي هزته. وبعد ان عرف الدنيا على حقيقتها رأى في تكالب البشر على جيف الحياة ما جعله يتقزز من هذا التكالب فنمت في نفسه نزعة انسانية دفعته ان يشفق حتى على الحيوان فكان نباتياً بالمعنى الفلسفي والواقعي معا فقد امتنع عن أكل اللحوم ونفر منها واقتصر على تناول البقول.

روت الكتب التي عرضت لتاريخ حياته انه بقي خمسا وأربعين سنة لا يأكل اللحم ولا البيض ويحرم إيلام الحيوان. ويقتصر على ما تنبت الارض. ويلبس خشن الثياب. ويظهر دوام الصوم. وهذه الحياة النباتية التي عاشها طوال هذه المدة قد جعلت منه انساناً يخشى على البرغوث من العذاب فمن قوله:

تسريح كفك برغوثاً ظفرت بـــه
أبر من درهم تعطيه محتاجـــاً

وفي امتناعه عن أكل اللحم والاسماك يقول

فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالماً
ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح
ولا تفجعن الطير وهي غوافـــل
بما وضعت فالظلم شر القبائح

حتى العسل قد نصح بعدم تناوله. لأن النحل لم تحرره لكي يكون لغيرها. ولا جمعته لتجود به على سواها

ودع ضرب النحل الذي بكرت له
كواسب من أزهار نبت فوائح

ووصلت به (الناتية) الى الامتناع عن شرب اللبن لأنه يرى أن اطفال البهائم أحق به من الانسان

ولا بيض امات أرادت صريحه
لأطفالها دون الغواني الصرائـــح

وقصة مرضه. ووصف الطبيب له لحم الدجاج مشهوره. فلما جئ له بالفروج لمسه بيده وقال

«استضعفوك فوصفوك هلا وصفوا شبل الاسد»

لاشك ان نزعته الانسانية هي التي أملت عليه أسس هذه الفلسفة. ولاسيما. بعد ان رأى تكالب البشر على اوضار الحياة. وكيف أنهم يأكلون بعضهم بالدس والكذب والنفاق والوشايات. وانتهى الى ان طبيعة الشر في الانسان أغلب. فوصف هذه الطباع أدق وصف. وهذا الذي آلم المنافقين الذين أخذوا يخترعون الاكاذيب عليه. ويلصقون التهم عنه. ويتالبون به بالقدح والذم. والى هذا اشار بقوله.

غريت بذمي أمـــة　　وبحمد خالقها غريت
وعبدت ربي ما استطعت　　ومن بريته بريـــت
وفرتني الجهـــال حـــا　　سدة علي وما فريت
سعروا علي فلم أحـــس　　وعندهم اني هريـــت

وواضح من قوله انه يرد على الجهال من معاصريه الذين اتهموه بالتعطيل والزندقة والالحاد. فجعلوا ايمانه كفراً. وهديه ضلالاً. وحسناته سيئات. نعم. من عزلته كان يرد على المنافقين الذين يضمرون غير ما يظهرون. والذين يتمسكون بالعرض دون الجوهر فلا تفوته ان يصف بعض الذين يتمسكون بمظهر الدين وهم من روحه براء قولـــه

ما الخير صوم يذوب الصائمون لـــه
ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطرحـــاً
ونفضك الصدر من غل ومن حسد

كان أبو العلاء في رسم هذه الصور الرمزية التي تعتبر من أجمل صور الادب الانساني كان يريد ان يكون الانسان مثالياً في اخلاقه ووجدانه وضميره. وان يكون رمزاً للخير والحق والجمال .. بهذه الاتجاهات الخيرة تميزت حياته كما تميزت دعائم فلسفته التي أراد ان تشع أضواؤها على البشرية في مختلف مظاهرها وشتى ألوانها. ولكن خاب ظنه وظل الانسان. اذ ظلت حمايته هي هي لم تتغير ويظهر انها لن تتغير لحكمة لا تزال غامضة غموض الكون الملئ بالاسرار

شادی کی اور غم کی ہے دُنیا میں ایک شکل
گل کو شگفتہ دل کہو تم یا شکستہ دل

بيت للشاعر الهندي-إسلامي «مير درد» (القرن ١٨، دلهي) يرى أن للفرحة والألم في هذا العالم صورة واحدة
«أنت تستطيع أن تدعو الوردة قلبا منفتحا أو قلبا محطما»

ولكن الجرذان تنام بالليل

قصة بقلم فولفجانج بورشرت

ولد الأديب الشاعر فولفجانج بورشرت Wolfgang Borchert فى ٢٠ مايو ١٩٢١ على ضفاف نهر الالبيه فى ثغر ألمانيا الشهير هامبورج وفى ٢٠ نوفمبر ١٩٤٨ مات الشاعر ولم يمض على الحرب العالمية سوى عامين. ولكنما كأنه مات أثناء الحرب فكل ما خلفه من آثار أدبية يكاد ألا يدور سوى حول الحرب. قصصه القصيرة التى نقدم واحدة منها فى أعقاب هذه السطور. وأشعاره التى لم تنل فى مجموعها مكانته كراوٍ شاعرى وكاتب مسرحى فريد. وهو مع ذلك لم تتح له الفرصة أن يؤلف سوى تمثيلية واحدة أراد لها أن تذاع. وهى «أمام الباب» Draußen vor der Tür التى أملاها على والدته من فوق سرير المرض الذى فتك به ولم يعد عامه السادس والعشرين عندما عاد بورشرت من الميدان بمرض عضال عجز الأطباء عن تشخيصه بدقة وحاول أصدقاؤه من الناشرين والفنانين أن يهيئوا له فرصة العلاج والاستشفاء خارج ألمانيا المحطمة آنذاك (١٩٤٥) وبعد جهد جهيد تمكنوا من أن يحصلوا له على تصريح من قوات الاحتلال بالذهاب إلى «بال». أول مدينة سويسرية وراء حدود ألمانيا ولكنه أهين هناك من ممرض سويسرى عندما علم أنه ألمانى. فما كان من الشاعر الذى لم تبق منه الحرب ولا جرائم النازى سوى على بقية جسد. إلا أن هاجت به الأشجان وتفجر ينبوع فى كمده أدى على ما يقال إلى حتفه بعد ذلك بأيام وغداة وفاته بيوم واحد مثلت «أمام الباب» على خشبة أحد مسارح هامبورج وأصبحت بعدها أثر من آثار الأدب العالمى الذى يدين الحرب ومشعلى أوارها. فقد ترجمت إلى أكثر من أربعة عشر لغة. من بينها اللغة العربية (راجع مقال مجدى يوسف تجربة الحرب فى أدب بورشرت. فكر وفن عدد ٣)

تثاءبت النافذة العاثرة من وسط الجدار الوحيد فى زرقة يخضبها احمرار شمس الغروب. وانتشرت سحائب التراب حول بقايا المدخنة المنتصبة اما الانقاض فكانت ملقاة هنا وهناك

كانت عيناه مغمولتين وفجأة ازداد الظلام ولاحظ أن شخصا ما قد جاء ووقف امامه بهدوء

وحدثته نفسه

اه. لقد وجدونى الآن

ولكنه حين استرق النظر راى ساقين معوجتين تغطيهما أسمال انتصبتا امامه حيث استطاع ان يرى الذى بينهما. وأخيرا وأخذ يصعد نظره الى أعلى الساقين. فراى رجلا عجوزا يحمل سكينا وسلة فى يده وقد تلطخت انامله ببعض الطين.

قال الرجل من اعلى وهو ينظر الى شعره

- اتنام هنا

ونظر يورجن خلال ساقى العجوز ثم قال

— لا. انا لا انام. وإنما احرس هذا المكان

فهز الرجل رأسه متسائلا:

— ألهذا السبب اذن تحمل هذه العصا؟

نعم. قالها يورجن بشجاعة وقبض على العصا بقوة.

ولكن ماذا تحرس؟

لا أستطيع ان احرك قالها وقد شدد قبضته على العصا.

لابد أنك تحرس نقودا؟ أليس كذلك؟

ووضع الرجل سلته على الارض ثم مسح سكينه فى سرواله حين رد عليه الطفل باستمرار شديد:

لا. لا احرس نقودا على الاطلاق

أصحيح ذلك فما الذى تحرسه اذا؟

لا يمكننى ان أقول لك ما هو. انه شئ آخر والسلام.

حسن لا تقل اذن وبالتالى فلن اقول لك انا ايضا ماذا أحمل فى سلتى. ثم ركل السلة ركلة صغيرة واطبق سكينه

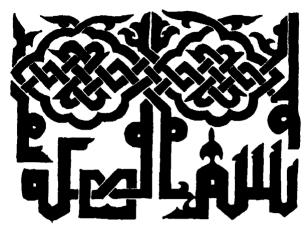
- أستطيع ان احزر ما بالسلة. قالها يورجن بنوع من اللامبالاة. لا بد ان بها طعام ارانب

يا الهى. نعم — اجاب العجوز بدهشة عميقة. انك شخص ذكى ما عمرك؟

-- تسع سنوات

- آه — عمرك تسع سنوات. فانت تعرف اذن كم نتيجة ضرب تسعة فى ثلاثة؟

ـ طبعا أجاب يورجن وليكسب وقتا أطول قال «انه لي غاية السهولة» ثم نظر مرة اخرى خلال ساقي الرجل «ثلاثة في تسعة اليس كذلك؟»
أعاد الطفل سؤاله ثم اجاب
ـ سبعة وعشرون عرفتها منذ سألتني
ـ هذا سليم وهذا هو عدد الارانب عندي
فغر الصغير فاه في دهشة. سبعة وعشرون؟»
ـ يمكنك ان تراهم ان أكثرهم صغار. هل تود ان تراهم؟»
ـ ولكن. ولكني لا أستطيع يجب ان أحرس. قالها يورجن بتردد شديد.
فتساءل العجوز
ـ دائما؟ حتى في المساء؟
ـ حتى في المساء يجب ان أحرس دائما. دائما
ثم نظر الى اعلى قائلا انا هنا منذ يوم السبت.
ولكن الا تذهب ابدا الى منزلك؟ يجب أن تتناول بعض الطعام وان تاكل
عندئذ رفع يورجن حجرا فظهر تحته نصف رغيف من الخبز وعلبة من الصفيح
ـ اتدخن؟ اعندك غليون؟» سأله الرجل.
أمسك يورجن بعصاه وقال بتردد لا. أنا لا أحب الغليون انني افضل «السجاير اللف»
عندئذ انحنى الرجل على سلته وقال
ـ ان هذا لمؤسف. كان يمكنك ان ترى الارانب خصوصا الصغار منهم. ربما اخترت لك واحدا منهم ولكنك لا تستطيع ان تترك مكانك.
ـ لا قال يورجن بحزن لا. لا
انحنى الرجل ليمسك بالسلة ثم انتصب ثانية:
ـ اذا كان لابد من وجودك هنا انه لمؤسف
ثم ادار له ظهره.
حينئذ قال يورجن بسرعة:
ـ ان لم تشي بي أقول لك. انني هنا من اجل الجرذان.
عادت الساقان المعوجتان عند سماع الكلمات خطوة الى الخلف
ـ تقول من اجل الجرذان؟»
ـ نعم انهم يأكلون الموتى حتى الانسان انهم يعيشون على ذلك.
ـ من قال لك هذا؟»
ـ مدرسنا
ـ وانت تحرس الآن الجرذان؟ ؟ سأله العجوز
ـ لا إنني لا احرسها. ثم استطرد في الحديث بصوت خفيض .. أخي. انه هنا تحت هذه الانقاض. أصابت منزلنا قنبلة. فجأة اختفى النور في البدروم. وهو ايضا. انا جميعا ناديناه. كان أصغر مني بكثير. لم يتجاوز أربع سنوات. لابد انه مازال هنا انه كان أصغر مني بكثير.
ونظر الرجل من أعلى الى شعر الطفل باشفاق ثم قال فجأة.
ـ نعم. ولكن ألم يقل لكم معلمكم ان الجرذان تنام ليلا.
لا. أجاب يورجن وقد ظهر عليه التعب فجأة. لم يقل لنا هذا.
اي معلم هذا الذي لا يعرف ان الجرذان تنام ليلا يمكنك ان تذهب في المساء الى منزلك دون قلق. انهم ينامون دائما في الليل. بمجرد ان تغرب الشمس
أخذ يورجن يلعب بعصاه في الرمل وحفر حفرا صغيرة. وهو يظن ان هذه الحفر اسرة صغيرة كلها اسرة صغيرة.
وهنا قال الرجل
ـ أتعرف؟ سأذهب الآن لاطعام الارانب وعندما تغرب الشمس سآتي لآخذك ربما استطعت أن أحضر واحداً معي. أرنب صغير. ما رأيك؟
استمر يورجن في عمل الحفر الصغيرة أرانب صغيرة كثيرة. بيضاء ورمادية ثم أجاب بصوت مخفض
لا أعرف ـ ثم نظر الى الساقين المعوجتين اذا كانوا حقا ينامون ليلا
مشى الرجل فوق بقايا الحائط الى الشارع ثم قال من هناك
ـ فليكف مدرسكم عن التدريس إن لم يكن يعلم هذا.
وهنا وقف الطفل وسأله:
ـ ايمكنني ان آخذ واحدا؟ ربما واحدا ابيض؟
ـ سأحاول. هتف الرجل وهو في طريقه الى الذهاب. ولكن يجب ان تنتظر هنا حتى أعود. سأصحبك بعد ذلك الى المنزل. فيجب ان أقول لوالدك كيف يبنى مسكنا لمثل هذا الارنب. اذ يجب ان تعرفوا هذا.
ـ أجاب الطفل. نعم انا منتظر. ويجب ان أحرس الآن. حتى تغرب الشمس بالتاكيد سأنتظر
ثم قال
ـ لدينا ايضا قطع من الخشب في المنزل. قطع من خشب الصناديق
ولكن الرجل لم يسمع هذه الملحوظة الاخيرة. فقد كان يمشي تجاه قرص الشمس الذي كان قد بدأ في الاحمرار وقد استطاع يورجن ان يرى الشمس من بين ساقي الرجل الذي كان يهز السلة بعصبية ، السلة التي بها طعام الارانب. طعام اخضر للارانب الصغيرة.

ترجمة: ليلى رمضان

البسملة فوق «قطب منار» بدلهى (حوالى عام ١٢٠٠)

ذكرى ورنر كاسكل

كم خلف عام ١٩٦٩ ثغرات لا تعوض فى عالم المستشرقين. فقدنا فيه من بين علماء الايرانيات المستشرق الأمريكى الكبير والحجة الضليع فى الفن الفارسى Arthur Upham Pope . وفيه أيضا فقدنا المستشرق البريطانى الذائع الصيت A. J. Arberry وقد كان متبحرا فى الأدب الصوفى وله العديد من الترجمات الانجليزية عن أصول عربية وفارسية صار لها أثر فعال فى تشويق الأوربيين وإمتاعهم بآداب الشرق لا سيما وأن ترجمته للقرآن الكريم تعد من أجمل الترجمات التى صدرت باللغة الانجليزيه. وفى نفس العام توفى كذلك العالم الفرنسى فى آداب الفرس Henri Massé والخبير الألمانى فى البهلوية (اللغة الفارسية الفصحى حتى القرن السابع الميلادى) واللهجات الايرانية Olaf Hansen وأخيرا ودعنا المستشرق الكبير «يوزيف شاخت» Joseph Schacht صاحب البحوث والدراسات الممتازة فى الفقه والشريعة الاسلامية غاب عنا بدوره قبل أن نستودع عام ١٩٦٩

وما أن أطل علينا عام ١٩٧٠ حتى نوعنا بوفاة المستشرق العلامة الشهير قرنر كاسكل Werner Caskel وقد اتصل بى كاسكل تليفونيا قبل حلول عيد الميلاد الماضى (ديسمبر ١٩٦٩) بفترة قصيرة وحدثنى عن مشاريعه وأفكاره التى طورها حول الكتابة العربية القديمة. وكيف أن الأمل كان يحدوه فى أن يدون أفكاره الجديدة حول هذا الموضوع رغم أنه كان يعانى طويلا من المرض حتى لصار يصعب عليه العمل فى ذلك الوقت. وما تخلص من وطأة العلة إلا عندما فارق الحياة فى ١٩٧٠/١/٢٧

ولد كاسكل فى ١٨٩٦/٣/٥ فى دانتسج Danzig وقد درس علوم الاستشراق إلى جوار اللاهوت الانجيلى. شأنه فى ذلك شأن الكثير من رفاق دراسته وعندما تطوع بالالتحاق فى الجيش الألمانى أثناء الحرب العالمية الأولى أتيحت له الفرصة للمرة الأولى أن يشهد فى الجبهة الشرقية كلا من تركيا وسوريا والعراق. وما أن خمدت الحرب حتى واصل دراسته واتجه بعد امتحانه الأول فى اللاهوت. إلى التعمق فى اللغات الشرقية التى راح يدرسها على كل من «أوجست فيشر» August Fischer (راجع فكر وفن. العدد الخامس) عضو مجمع القاهرة وأستاذ اللغات الصارم. و«ريشارد هارتمان» Richard Hartmann (انظر فكر وفن. العدد الخامس) الذى كان يبرر لديه اهتمام بالتاريخ فى ميادين الاستشراق. وكانت رسالة الدكتوراه التى قدمها كاسكل فى ١٩٢٤ تحت إشراف أستاذه «فيشر» تعالج موضوع «القضاء والقدر فى الشعر العربى القديم». وهى تعد من الدراسات العلمية التى لا غنى عنها لباحث فى هذا الميدان حتى اليوم. وفى هذه الرسالة نقف على قدرة كاسكل وبراعته فى تفسير الشعر العربى القديم على صعوبته. خاصة وأن اهتمامه بمشكلة الدين ظل يلازمه مدى الحياة. وفى ١٩٢٨ قدم كاسكل رسالة الأستاذية Habilitation التى تخول لصاحبها أن يدرس فى رحاب الجامعات الألمانية. وكان موضوعها يدور حول «أيام العرب». ذلك الموضوع الذى لم يفارق اهتمام أستاذنا الراحل حتى أواخر أيامه. وقد تعاون كاسكل تعاونا وثيقا منذ ١٩٢٣ مع المستشرق الألمانى الكبير «ماكس فرايهر فون أوبنهايم» Max Freiherr v. Oppenheim الذى حازت بفضله برلين على مجموعات كبيرة من قطع الفن الشرقى. وفى عام ١٩٣٠ كلف كاسكل بالتدريس فى جامعة

«جرايفسفالد» Greifswald، كما كان يلقى المحاضرات بين الحين والحين فى علوم الاستشراق بجامعة «روستوك» Rostock. قدحظر عليه التدريس فى ١٩٣٧ لأسباب سياسية، وكان من حظه أن تمكن من مواصلة البحث العلمى فى مؤسسة «أوبنهايم». ثم عين بعد الحرب، فى عام ١٩٤٦، أستاذاً بجامعة هومبولت (برلين)، وبعدها بعامين انتقل إلى جامعة كولونيا مؤسسا فيها قسما حديثا للدراسات الشرقية. وقد وضعت مجموعات «ماكس فون أوبنهايم» من التحف والآثار الشرقية التى أمكن إنقادها عبر الحرب الأخيرة فى خدمة جامعة كولونيا. وقام كاسكل بمعاونة زوجته الوفية على نقل هذه المجموعات والحفاظ عليها فى قسم الدراسات الشرقية بالجامعة المذكورة. وكان كاسكل، فضلا عن ذلك، من مؤسسى أكاديمية العلوم فى منطقة «رايتفستفاليا». وأول عميد لكلية الآداب فى جامعة كولونيا بعد فصل الكليات الجامعية فيها بعضها عن البعض الآخر.

رغم اتساع اهتمامات كاسكل ومعارفه فما عادر فى الواقع ميدان بحوثه التى بدأ منها خاصة فى «أيام العرب»، فقد واصل تمتيشه عن أدق التفاصيل فى المراجع القديمة حتى يضعها فى صورة محيطة جامعة. كما استكمل الدراسات التى كان قد استهلها ماكس فون أوبنهايم حول حياة البدو فى الصحراء العربية وتأريخهم وسوف يبقى الكتاب الذى يعالج موضوع «البدو» Die Beduinen فى أربعة أجزاء، والذى أخرج منه كاسكل جزئيه الآخرين، مرجعا رئيسيا لكل من أراد أن يدرس تاريخ أنساب البدو أو يتعرف على صور حياتهم وقد أنفق كاسكل أعواما طويلة من البحث الصبور الدؤوب فى تحقيق مخطوطة هشام بن محمد الكلبى عن «جمهرة النسب». وهو عمل ضخم قدمت أول نسخة مطبوعة منه إلى كاسكل فى عيد ميلاده السبعين. وبذا تكون قد بدأت مرحلة جديدة فى استكشاف القبائل العربية التى عاشت فى صدر الاسلام وقد ذكر كاسكل فى المواد التى يبلغ عددها بمجلد السجلات قرابة الخمسة والثلاثين ألف عددا كبيرا من المقترحات بشأن دراسات ومقالات جديدة، فضلا عن ادراج مواد تحضيرية لمؤلفات علمية جديدة لم يتح له الموت فرصة تمهيدها.

تجول كاسكل فى ربوع الشرق كثيرا، وكان له فى تلك البلاد عديد من الأصدقاء، كما أذكر أنى التقيت به مرة فى حديث طويل بمدينة إصفهان. وقد عرف فيه تلاميذه أستاذا متعمقا متواضعا يحظى بتقدير وتبجيل الجميع. وإن من كان له حظ التعرف عليه سيذكر عنه طيبة شمائله وما كان يشعه من دفء إنسانى. أما من قرأ كتبه ومؤلفاته العلمية فسيلمس فيها تبحره فى ميدان من أشق ميادين الدراسات العربية. وسيجد فى بحوثه منهلا لا يجف من الأفكار الباعثة على بحوث جديدة ..

أنا مارى شيمل

رسمان تصويريان عن المؤلف الشاعرى الذى عنوانه «ورقة برسيم شرقية» Morgenlandisches Kleeblatt للمستشرق النمسوى «يوزيف فون هامر بورجشتال» Joseph von Hammer-Purgstall، عام ١٨١٨

مشهد لمدينة استانبول عليه هذا البيت الشعرى بالتركية

اعمل الخير وارمه فى البحر
فان لم يعرفه السمك عرفه الخالق

أحد الاهرام وبيت فارسى لسعدى يشتد فيه

إن استطعت فكن كالنخله مثمرا
وإلا فلتكن حرا كشجرة السرو

سجادة معقودة، موطنها بلوخستان، وهي محفوظة ضمن مجموعة خاصة في بون.

طلائع الكتب

Andreas Volwahsen, Islamisches Indien. (Weltkulturen und Baukunst), Hirmer Verlag München, 1969.

يقدم هذا الكتاب على نحو طريف جميل واحدا من ميادين تاريخ الفن التي لا زالت أوربا تجهل عنها الكثير. إنها آثار المعمار الهامة فى الهند الاسلامية. وإن دراستها لا تقل طرافة ولا إمتاعا عن دراسة آثار المعمار فى مصر القديمة أو فى حضارتى الاغريق والرومان. وبعد استعراض سريع لتاريخ الهند الاسلامية يأتى تحليل أهم العمارات والانماط المعمارية فيها. من جوامع إلى ضرائح إلى دور وبساتين وقلاع (ونخص بالذكر هنا مقر «أكبر» الذى يدعى «فتحپور سكرى») وأخيرا مقر الأرصاد الجوية فى جوبپور. ولا ندرى ما الذى نغدق عليه مزيدا من الثناء: أهى تلك اللقطات الفنية البارعة التى تبين من التفاصيل ما يندر رؤيته، أم التحليلات المتخصصة لقطع المعمار المدروسة. فهنا نجد عددا كبيرا من الرسوم التخطيطية لقطاعات تحتية وفوقية تبين لنا هارمونية بناء الجوامع والضرائح، فضلا عن قطاعات خاصة للأسقف والقباب نظرا لأهمية علاقتها فى الهند الاسلامية ببناء القباب فى حضارة الهندوس. ويبحث الكتاب عدا عن ذلك تكوين زخارف البناء وطريقة صنعها، وتطعيم المرمر والحجر الرملى. بل ونجد فصلا مخصصا لبحث مصدر مواد البناء وأسعار تلك البنايات.

ومن الطبيعى أن المؤلف قد اقتصر على عرض أهم الآثار من وجهة نظر تاريخ الفن، وإلا لقدم لنا بالمثل ضريح «جهانگير» فى لاهور، وغيره من الضرائح الجديرة بالعرض (مقرها «تته» Thatta بالسند) ثم بعض الآثار المعمارية فى البنغال ومناطق الحافة الجنوبية للهند الاسلامية. ولكن عدم تواجد هذه القطع لا يقلل من عظمتنا بهذا الكتاب الغنى بالمعلومات والبيانات والشروح الفنية الممتازة، عله أن يكسب أصدقاء جدد لروائع الآثار الاسلامية فى الهند.

Klaus Brisch, Die Fenstergitter und verwandte Ornamente der Hauptmoschee von Cordoba. Walter de Gruyter und Co Berlin 1966.

لان علقنا على هذا الكتاب بعد صدوره بمدة طويلة نسبيا فانما لاعتقادنا أن القارئ العربى معنى بفن الزخرفة فى الأندلس. وتعرض لنا هذه الدراسة الجادة التى انقطع لها الأستاذ الدكتور بريش Prof Brisch طيلة عامين فى أسبانيا، مختلف أنواع الزخارف الهندسية فى الأندلس الاسلامية كما تمثلها مشربيات جامع قرطبه الكبير. وهو يحاول أن يقدم لنا أصول هذه الزخارف ويربطها بأشكال قريبة منها فى بنايات الأمويين فى سوريا. وتشهد اللوحات السبع والسبعين فى هذا الكتاب على الدور الكبير الذى لعبته الأعمال اليدوية التى قام بها الحجارون العرب فى قرطبه. كما تبين الرسوم التى نشأت تبعا لها مختلف أشكال هذه الزخارف القدرة التجريدية العالية التى تمتع بها البناءون الذين قاموا بها. وإنا لنؤيد المؤلف إذ يختم كتابه بهذه العبارة: «وفى نهاية المطاف نعى مرة أخرى حين نتطلع إلى مشربيات قرطبه أى حد من الكمال الفنى بلغته حضارة كانت تفضل أن تتيه فى حب الزخرفة غير التصويرية (التجريدية)»

Theodor Hanf, Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon. Freiburger Studien zur Politik und Gesellschaft überseeischer Länder. Schriftenreihe des Arnold-Bergstraesser-Instituts für kulturwissenschaftliche Forschung. Bertelsmann Universitätsverlag Reinhard Mohn, Bielefeld, 1969

يريد المؤلف لهذا الكتاب أن يكون دراسة تعالج السياسة الداخلية لبلد غير أوربى. وعليه فهو إذ يدرس قطاع التربية والتعليم فى هذا السفر إنما يعتبره جزءا لا يتجزأ من السياسة الاجتماعية.

كان الغرض الأول لهذه الدراسة أن تعالج الوضع السياسى فى لبنان. إلا أن تعقد الظروف الاجتماعية السياسية فى هذا البلد أدى بالمؤلف إلى الاقتصار على الجزء الذى صار عليه الكتاب الحالى. وما تبقى هنا هو النظرة السياسية التى يعالج بها «هانف» Hanf موضوعه. وربما أمكن القول أنه استبصار وليس مجرد نظرة.

بفضل هذا العامل الأخير نجد أن هذا الكتاب يعد أفضل ما يمكن قراءته عن لبنان باللغة الألمانية. فنظام التربية والتعليم هو المفتاح الذى يعطينا المؤلف إياه حتى نعى ونفهم مشاكل لبنان من جذورها.

بعد تقديم عرض سريع لتطور التربية والتعليم (يسبقه استعراض تاريخى سياسى عام) يأتى دور التنظيم والادارة، ومن ثم مختلف أنواع المدارس، وما يتعلق بها من مشاكل لغوية. وتمويلية. وإصلاحية

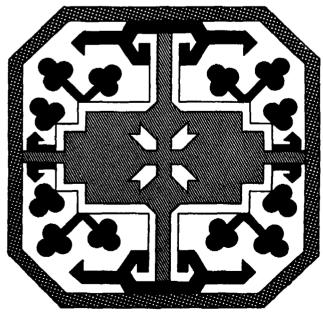
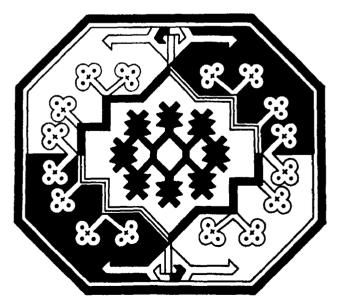
يصف المؤلف فى الفصل الثانى من كتابه نظام التربية والتعليم فى إطار النظام السياسى الاجتماعى (فى لبنان). ويعرض فى الفصل الثالث السياسة التعليمية الفعلية بنقائصها، ورد فعل الطلبة الخ ويرى «هانف» Hanf «أن نظام التربية والتعليم فى لبنان إنما هو فى صميمه أداة للحفاظ على الوضع السياسى القائم» هناك (ص ٣٤٧). وتقدم فى الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب الهام مراجعة ثانية للمستوى الحالى والامكانيات المستقبلة.

ويستكمل الكتاب عدد من الرسوم الايضاحية التى تسمح بالتعرف على الوضع الراهن فى نظرة واحدة، كما تسمح بالوقوف على مشاكله كالفروق الضخمة القائمة بين مختلف مناطق لبنان وأثرها على التعليم فى هذا البلد

Ulrich Schurmann, Zentralasiatische Teppiche. Eine eingehende Darstellung der Teppichknüpfkunst des 18. und 19. Jahrhunderts in Zentralasien. Mit einem geschichtlichen Beitrag von Hans König. 100 Farbabbildungen, zahlreiche Zeichnungen und eine Übersichtskarte. Verlag August Osterrieth, Frankfurt am Main, 1969. English edition "Central Asian Rugs" Allen & Unwin, London.

هذا الكتاب من الحجم الكبير قد وجد مؤلفنا طال اهتمامه بالسجاد والأكلمة أربعين عاما فأخرجه على هذا النحو الذى يتناسب ومضمونه فضلا عن شكله وحلته ولا عجب إن صار المؤلف أثناء تلك السنوات الطويلة من هواية جمع السجاد عالما خبيرا فى مادته وهو يستعين بالبحوث التى قام بها فى هذا الميدان كل من الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية. وهى التى وإن كانت قد بدأت عام ١٩٤٠ إلا أنها ما لبثت أن تقدمت بسرعة كبيرة

ويرتكز عرض المؤلف على السجاد التركستانى. فآسيا الوسطى هى فى رأيه مهد الأكلمة الشرقية وهو ينقض بلا هوادة على الأحكام الخاطئة ممحيا إياها من هذا المجال ومن أمثلة هذه الأمانة البالغة تعريفه الدقيق لما يطلق عليه بالفارسية «گل» Gul أى الزهرة فى معناها الأصلى. وإن كانت تعنى كذلك زينة وردية بصفة عامة.

ويتعرض المؤلف فى صورة نقدية لرأى الباحثة الروسية السيدة موشكوفا Moschkowa. وهى القائلة بأن الوردة هنا ترمز إلى القبيلة. وتميز بين الأحياء والأموات. وقد تبين فى هذه الحالة بعد تحت استقلال القبيلة — أن الرمز المشير إليها قد صار زينة تخدم القيم الجمالية

موتيفات من نوع «گل» مأخوذة من السجاجيد التركية عن كتاب Ulrich Schurmann, Zentralasiatische Teppiche

ولإن بدا هذا التفسير مفتعلا بعض الشئ فى رأى المؤلف. إلا أنه لا ينكر بدوره أن لكل قبيلة رينها الرئيسية الخاصة بها. (وهو يسهم إلى حد كبير فى توضيح رمز الوردة، «Gul»). بتقديم عرض لرسومها فى اثنين وخمسين صورة منوعة).
وقد اكتملت قيمة هذا المرجع النفيس بنشره دراسة تاريخية لهانس كونيج Hans Konig قام فيها بتبيين الدور الذى لعبه الاسلام وتأثير الطابع التركى على صناعة السجاد كما يتعرض كذلك لأثر الصين الكبير فى هذا المجال.
وإن لوحات الكتاب الملونة بما فيها من صور أسطورية لمتعة تقر بها عين القارئ. وهى لا غنى عنها لكل مهتم بفنون السجاد (انظر الصحيفتين ٩٤ و ٩٥ لهذه المجلة)

Heinz Mack. Eine Monografie von Margit Staber. Institut fur Moderne Kunst, Nurnberg. Verlag M. DuMont Schauberg, Koln, 1969

لإن قدمنا هذا الكتاب الذى يعرض أعمال الفنان «هاينتس ماك» Heinz Mack فإنما للعلاقة الوثيقة التى ربطت بين «ماك»، الذى ولد عام ١٩٣١ فى «لولار» بمقاطعة «هسن» (Lollar (Hessen الألمانية، والمغرب العربى بمراكش، والجزائر وتونس، وخاصة صحارى أفريقيا.
ولم يقتصر «ماك» على الاقامة فى الأقطار العربية بل راح يعرض أعماله الفنية التجريدية على قارعة الصحراء، واضعا إياها فى مقابل بحر رمالها. ويتنبأ الفنان فى يناير عام ١٩٦٩ أن رحابة الصحراء وعلاقتها العجيبة بالضوء والمكان والزمان هو الذى جعله يحلم منذ عشر سنوات بأن يقابل فنه فى تجربة مباشرة مع هذه الطبيعة القوية العريضة
«ليس فنى تجريد للطبيعة، ولا هو يطمع فى الانتصار عليها، فلست أعادى الطبيعة   إن تعدى المكان والزمان الرهيبين الذين تشعهما الصحراء فى صمت سيطلا يبهرانى بلا حدود، ولطالما تحدتنى الصحراء، ولن تكف عن استثارتى بشدة ولكنها لا تعادينى، وإنما تنتظر إجابتى.» بهذه الكلمات التى يهمس بها الفنان تنتهى صفحات الكتاب الذى عنوانه:
Sahara – 1968
ولا شك أن التعرف على آثار «هاينتس ماك» الفنية عن طريق المجلد الذى بين أيدينا سيقدم تجربة جديرة باهتمام قرائنا فى العالم العربى. (انظر مجلة «فكر وفن»، العدد الخامس عشر)

Ilse Zimmermann, Kleiner Pakt mit Pakistan. Illustriert. Hansa Verlag, Hamburg, 1969.

إن الباحث عن طائفة من الملاحظات المتفرقة الجيدة عن باكستان سيجدها فى هذا الكتاب الذى دون تجدد وتعاطف مع هذا البلد. ومن الواضح أن المؤلفة لم تتح إلى التعمق فى البحث. فمن يرجو ذلك عليه أن يقرأ كتاب أنامارى شيمل عن باكستان. وعلى أية حال فمن الطريف أن نقارن كتابين لامرأتين

موتيفات من نوع «كل» مأخوذة من السجاجيد التركمانية عن كتاب Ulrich Schurmann, Zentralasiatische Teppiche

فريدرش هولدرلين (١٧٧٠–١٨٤٣)

أغنيــة القــدر

ها أنتم تحومون في الضياء العلوي
وتحتكم ارض الرفاه ايها العباقرة السعداء
نسائم الآلهة المتألقة
تداعبكم خفية
كأنامل الفنانة
تلامس الوتر المقدس

اين القدر أن يأتيكم وأنتم
نائمون كالاطفال تتنفس تحت السماء
تحتفظون بالطهاره
كالبرعم المدلل
يزهر للخلود
فكركم المتوهد
وأعينكم تطل بوضوح خالد
وفي هدوء

أما نحن فليس لنا
الا أن لا نستريح في مكان
فيضيع ويتساقط
البشر المتألمون
في عشوائية بالغة
بين ساعة وأخرى
كما تتناثر المياه
من صخرة الى صخرة
على ممر السنين
الى عالم المجهول

FRIEDRICH HÖLDERLIN (1770 1843)

HYPERIONS SCHICKSALSLIED

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen,
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller,
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.

ترجمة النابغة الهاشمي

◀ رأس فتاة، حوالى عام ١٩١٦ من ابداع الرسام «جوستاف كليمت» Gustav Klimt

UND PREIS SEI ALLAH,

SO ES EUCH ABEND UND MORGEN IST,

UND IHM SEI DAS LOB

IN DEN HIMMELN UND AUF ERDEN,

UND AM ABEND UND ZUR MITTAGSZEIT.

SURE 30

العدد السابع عشر ١٩٧١ العام التاسع

يصدرها: البرت تابلا و اناماری شيمل

الفهرس

يقدم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من شرفهم بمعونته فى إعداد هذا العدد
وبدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه المجلة على شكلها الحالى الجميل
نناشد القراء الكرام ان يداوموا فى ارسال معاونتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

شكر و تقدير
تشكر هيأة تحرير مجلة «فكر وفن» السيد شاهين على جميل خطوطه العربية التى زود بها هذه المجلة والتى لا زال يقدمها لها وهى تتمنى
مزيدا من الابداع فى اتحاف القراء بفنون الخط العربى

ترجمات: …gda Gohar, Bonn, Dr. Muhammad Ali Hachicho, Koln; Dr. Arnold Hottinger, Madrid;
…gdi Youssef, Bonn.

Nr. 17 1971

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie

الفهرست

صورتا الغلافين:
وعاء خزفى سامانى مزين بكتابة كوفية. مصدره سمرقند (افراسياب)، القرن ٩—١٠م.
معروض فى Metropolitan Museum of Art, New York.
طبق من الخزف بثلاثة أرجل عليه موتيفات زرقاء أرضيتها راهبة. أصله من سوسة بإيران، القرن التاسع. وهو معروض فى متحف ايران باستان بطهران.

ماخوذ عن كتاب:
Der Iran und seine Kunstschatze. Meder und Perser. Die Schätze der Magier. Die iranische Renaissance. Text von M. Mazaheri. Éditions d'Art Albert Skira, Genf, 1970.
ونشكر دار نشر سكيرا لاعارتها لنا كليشهات هذه اللوحات.

دار النشر. Übersee-Verlag, D 2 Hamburg 11, Mönkedamm 5, Bundesrepublik Deutschland

تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقتا مرتين فى السنة – الاشتراك ١٥ مارك ألمانى. – النسخة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألمانى، ثمن الاشتراك المخفض للطلبة: ٧,٥٠ مارك المانى. – تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر

تصنع الكليشيهات فى: Bauersche Klischeeanstalt und Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitgres, Hamburg

الطباعة · Druck: J.J Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt

ادارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterägeri, Zug, Switzerland

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الحديث وفنون الخط

بقلم پاول پارتيس

يقال عن فن الخط أنه أول أمثلة الفن التجريدى وإن ذلك ليصدق على فن الخط فى الشرق الأقصى. فالكتابة الصينية. كأساس لهذا الفن. تعد نتيجة لعملية ذهنية تجريدية الصورة القريبة من الطبيعة. أو إن شئت فقل الطبيعية . قد صارت رمزا بعد أن سقطت إلى إشارات كتابية. أى جردت

إلا أن هذا العمل الفكرى الرائع كان أكثر من ذلك الأمر الذى نستمد منه محكا للحكم على كافة فنون الخط

إن علامات الكتابة فى الشرق الأقصى لا تحاول أن تعنى شيئا فحسب. وإنما تريد هى الأخرى أن تكون شيئا إن هذا هو هدفها وغايتها ومعناها الدفين فهذه العلامات لا تؤدى مجرد وظيفة المقابل فى اللغة. وإنما هى أعمال فنية ليس فى شرق آسيا وحده. وإنما كذلك فى العالم الاسلامى. وفى الغرب

إلا أن العلامات المدونة ليست مجرد ظاهرة جمالية. فأقدم الحروف الصينية التى ترجع إلى عصر «ين» Yin (حوالى ١٧٦٦ -١١٢٢ ق.م.) كانت ملونة ومحفورة بقلم معدنى فى عظام الحيوانات. ومصفحات السلحفاة. وسطوح العاج. وكانت هذه تعرض لنار مكشوفة حتى تظهر فيها شقوق وطفرات، وتتحول العلامات كأنها تتكلم بالوحى، وتصير ممكنة التفسير.

إذن فقد كانت بداية فنون الخط سحرية. ولا زال يعيش فيها حتى الآن كثير من ذلك السحر، من ذاك الايحاء الملزم أدوات هذا الفن ورق وفرشاة — فرشاة من شعرة واحدة حتى خصلة سميكة من الشعر. يضاف إليها واسطة الحبر الصينى - وهو مزيج من سناج الصوبر والغراء المعد على حجر فى الماء — كل هذا صعد من شأن غرابة هذه الكتابة.

فقدت الكتابة الصينية طابع الصورة الخالصة منذ أن سلط عليها ضوء التاريخ المسجل. وعليه فليس صحيحا أن نتحدث عن الكتابة كصورة محضة. مثلما نخطئ عندما نعتبرها مجرد رمز لا أكثر. فالكتابة الصينية صورة ورمز.

إن حكمة جوته (فى «المأثورات والتأملات Maximen und Reflexionen) التى تقول أن «الصورة والكلمة فى تفاعل دائم متبادل. لا تكف احداهما بحثا عن الأخرى لتصدق كل الصدق على فعل الفكر عند أهل الصين ذلك أن الكتابة الصينية تثبيت مصور للكلمة. فالفكرة من ذاك الذى يريد أن ينكر أن فن الخط لا زال يث حتى يومنا هذا إلى جانب الاثارة الجمالية تدفقا سحر كعهده الأول؟ ألا يستطيع فن الخط أن يعبر عن نفـ ما تعبر عنه الفنون الأخرى، كالموسيقى مثلا، وهى ا

* نسبة إلى المذهب الطبيعى Naturalismus

كلمة «واحد» على حدار الحامع القديم (اسكى حامع) بمدينة إدرنه، تركيا. تصوير A' Foto Studyosu, Istanbul,

▶ بسملة، بقلم الخطاط التركى احمد قراحصارى (وفات ١٥٥٦)

ظل يقارن بها مند قديم الرمان. بل من قبل عصر «كونج فوتسى» Kung fu-tse. فالخطاط «يعرف» نصا أو «ثيمة» حتى نهايتها. ومن ثم فهذا الفن يستطيع أن يعبر عن أرفع وأعمق ما يهز قلب الانسان من فرح أو حزن. أو بأس أو ضعف، أو ما يجوب الطبيعة بين الأرض والسماء من أعلى الأصوات حتى أخفتها.

إنه سحر الحياة المباشرة. ذاك السحر الذى يسعدنا به الخطاط.

يتعرض «تيودور آدورنو» Theodor W. Adorno فى مقالة له عن «وظيفة الكونترابونكت فى الموسيقى الجديـــــدة» Die Funktion des Kontrapunktes in der neuen Musik (1958) لما يدعوه سر التأليف الموسيقى الكونترابونتى واصفا إياه بأنه محاولة بلوغ الموضوعية عن طريق الداتية. نفس الشئ يحدث فى فن الخط. فالعنصر الحرافى، الذى هو نفس الكتابة فى الخط، يستوعب فى قانون موضوعى. ورغم هذا لا يضيع الطابع الشخصى، بحيث تصبح الفروق الدقيقة بين خطاط وخطاط من دواعى الامتاع أينما قابلناها فى أى من أنحاء العالم.

«سو Chu Ssu للقيصر «سو تسونج» Ssu tsung من أسرة «منج» Ming أحد مخطوط فى National Palace Museum, Taipei, Taiwan

وفى عصر الباروك (القرنان السابع والثامن عشر). العصر الوحيد الذى ازدهرت فيه النزعة الفردية لدى الخطاطين الألمان، كان هؤلاء على علم تام بما سبق أن تعرضنا له من عوامل أساسية فى فن الخط (ولا يسعنا هنا سوى أن نشير مجرد الاشارة إلى روعة رسم الحروف الأولى فى فن اعداد الكتب بأديرة القرون الوسطى الأوروبية (راجع فكر وفن ٣)

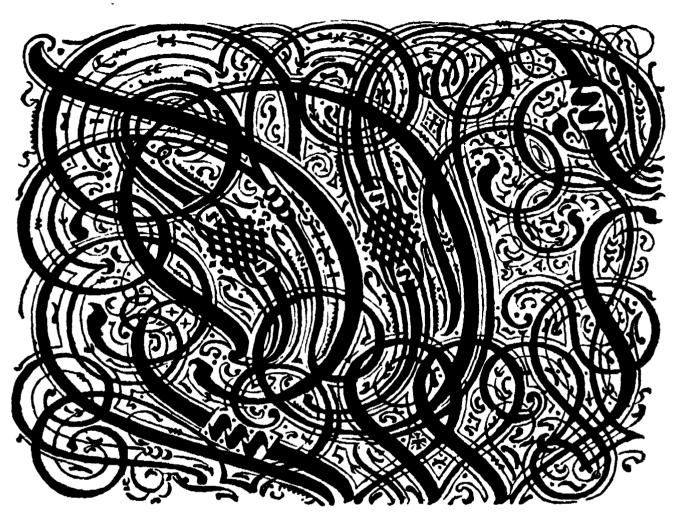
لقد أثار الجدل المفتوح الذى قام حوالى عام ١٦٠٠ بين ثلاثة من مشاهير الخطاطين فى مدينة «نورنبرج». اهتمام المستمعين من صفوف الجمهور. حين راح يدافع عن الاضافات التجريدية. أى غير الوظيفية. باعتبارها قيمة ذاتية لفن الخط وقد كان «برشتل» C. F. Brechtel أكثر الخطاطين ثباتا على رأيه فهو لم يحاول تما عرضه من محفورات خطية فى النحاس الأحمر. أن يفرض رأيه على أحد. غير أنه رفض فى نفس الوقت أن يتنازل عن حقه فى أن يقرر ما يراه بنفسه.

هكذا فجرت حدود المصطلح التقليدى. وأعيد تشكيل «الخط الرئيسى» Hauptstrich و«الخطوط الفرعية» Nebenstrich، كما اعترف بما كان يعد من قبل «خطأ» و«انحرافا عن أصول الخط» بشرط أن يكمل «الصحيح» ويتحد معه فى إطار متكامل

لم يكن ذلك مدعاة للعجب فى عصر ما أشبهه بعصرنا. انقلبت فيه مفاهيم علم الفلك رأسا على عقب. وتغيرت صورة العالم فى أذهان الناس بحيث صارت الضرورة إلى جانب المصادفة فى قدر واحد — أو بتعبير فن الخط: «الخط الرئيسى» مع «الخط الفرعى» فى وحدة جامعة ..

وكما تصنع الموسيقى العصرية أنغامها. هكذا يصنع هذا الفن «خطوطه» أنغاما متداخلة متعانقة تثير فينا الاعجاب والحماس (انظر الصورة ص ٧)

لقد كشف الجدال الذى دار آنذاك فى نورنبرج عن خطأ أساسى هو اعتبار فن الخط فن الكتابة الجميلة. إن جمال خطوط الكتابة شئ مرغوب ولا شك. ولكنه لا يعدو المرحلة الأولى. كشأن الرسام الذى لابد وأن يتقن قواعد التصوير بالفحم أو الباستيل كأساس لمهنته ..

إن الطابع الكلى لفن الخط يحرم على الخطاط أن يتجمد فى المرحلة الأولى من فنه الذى هو فى نهاية الأمر ككل الفنون شهادة ميتافيزيقية. لقد اتضحت الطبيعة الميتافيزيقية لتلك المعضلة التى نوقشت فى نورنبرج عندما أشار المتصوف

الحرف الأول W من بين الحروف الهجائية المرسومة «على النهج الجديد» حفر في الخشب مكبر أحد من
'Das ander Teil der Schreibkunst', Nurnberg 1601 (Anton Neudorfler)

الألمانى « ياكوب بومه» Jakob Bohme – فيما بعد – إلى «لا» التى هى عنده «ردة» لنعم. أى للحقيقة وقد دعيت خطوط «برشتل» الجانبية فى عصر متأخر «خطوطا تناقصية» ألا يذكرنا ذلك بنظرية «لايبنتس» Leibniz حول امكان تبديل «الفاعل المؤثر» Wirkenden بـ«المتأثر» Leidenden وفى أحد الميادين العالمية الثلاثة لفن الخط. فى الاسلام. يلعب الوازع الدينى دورا أساسيا فى عمل الخطاط المسلم (راجع Annemarie Schimmel, Islamic Calligraphy Leiden, 1970) الذى يعبر عن التسليم لله والتوكل عليه أما فى الشرق الأقصى فما يدفع الفنان إلى ريشته هو بالأحرى ضبط النفس. وتأكيد الذات والافصاح عنها فقبل أن يضع الفنان طاقته فى خط ريشته عليه أن يجمع شمل نفسه. وهنا يشير عليه «تاى يونج» T'ai Yung : «إذا ما أردت أن تخط فلتحرر نفسك أولا من أفكارك تماما، ولتدع نفسك على سجيتها. وطبيعتك على حريتها. ثم فلتبدأ. أما إذا كنت تشعر بأدنى غصة فلن يوافيك الفلاح ولو كان شعر ريشتك من أرنب من «شونجشان». لهذا عليك قبل أن تبدأ أن تجلس فى هدوء تام. حتى يتهيأ السلام لنفسك. وتتخلص من كل المشغلات وعليك ألا تتكلم. وألا تتنفس إلا فى حدود الضرورة. ولتتريث، ولتشعر كما لو كنت فى حضرة شخصية موقرة عندئذ توافيك القدرة
وعلى أشكال كتابتك أن تعبر عن الوقوف والقعود، والطيران والجيشان. والحب والنهوض. ولابد من أن تحوى البهجة والاكتئاب وعلى آثار الديدان فوق أوراق الشجر. والمقصات والأسياخ الحادة. والأقواس الصلدة، والأسهم الصلبة. والماء والنار. والضباب والسحاب، والشمس والقمر – على كل هذا أن يفصح عن ذاته فى خطوط الكتابة. عندئذ يمكن أن نسميه خط فنى.»
إن الخط لابد أن يتنفس هذه الحكمة القديمة لا زالت نبراسا لخطاطينا اليوم (انظر النموذج المنشور ص ١٠، ١١، ١٢). إن الأسرار السبعة الشهيرة (تشى مياو Ch'i Miao)

التي تمنح من يقف عليها ويفك ألغارها مجدا لا يعرب. لا زالت تشغل معاصرينا من أحفاد عظام الخطاطين اليابانيين. إن المثل الأعلى لفن «الشو» Sho، في الخط اليابانى، ليحمل إليهم (إلى جميع معانى الخط) مضمونا ملزما. وفرضا لا يجور الحياد عنه.

لما كان سر «الشو» Sho يكمن فى «تشي مياو». فلا بأس من سرد بعض التفاصيل عنه. مثلا على الخط الأفقى (هنج heng) أن يبدو كخائط من السحاب على بعد ألف متر. ومحاه ينتهى. والنقطة كجلمود صخر يهبط بكل عزمه من عل والخط الرأسى «كتعريشة عنب. عتيقة عتيقة، عمرها ألف عام. ولا زالت مثمرة فى عنفوان نضارتها »

الديناميكية إذن شئ أساسى فى فن الخط. وليست ستاتيكية الخطوط الاطارية. فهما يدور الحديث حول «لحم» خط الريشة و«عظامه» إلى جانب تصويره وتشكيله ومرة أحرى تصبح عدم المضاهاة. كما تطل علينا من فنون الشرق الأقصى. مبدأ رائدا مطلقا لفن الخط

أن مطالع خطوط الكتابة من حيث هى «أشكال مجازية» مرجعه المضمون الذى تنطوى عليه هذه الخطوط. ولا يجور لنا أن ننسى هذا فالخط انطباعى قبل أن يكون تعبيرى. و«تأليف موسيقى» قبل أن يكون وصفى

إن فن الخط هو أولا وأخيرا فن الخطوط ومع أن الزمن يلعب فيه دورا له أهمية قصوى يتمثل فى ايقاع ضغط الريشة. وانسيابها. وسرعتها. ووجهتها. إلا أن فن الخط فن مكانى بنفس القدر إن شدة الايقاع تخف بسبب التوتر الذى تفجره المساحة. المساحة فيما بين خطوط الريشة المتفرقة. وخطوط الكتابة ككل

ينشأ الخط. الذى يحكم الانطباع. فى نفس واحد. وهو لا ينقض. ولا يجور أن يكون جامدا. بل يجب أن يكون مرنا. ليس بعيدا عن التنويعات الموسيقية. هكذا يطرد الفراغ، ويترع بأشكال تتجاوب مع بعضها. وتتكاثف فى عقد إيقاعية. وثمة وعى جديد ينشأ. ودلالات جديدة، ويصعد السلم إلى آفاق عالية من الموضوعية التى سبق الإشارة إليها

إلى جانب تجريد الأشكال يؤدى اللون دوره. أسود فقط. يتراسل مع بياض الورقة. مع اللانهاية. إن الصفحة ليست مجرد خلفية، وإنما مساحة لا نهائية. الصفحة ليست محض وظيفة فى خدمة المعروض.

بينما فن الخط فى الصين جسور جاف، سام بعيد، إذ هو فى اليابان مفعم بالمشاعر ورقة الاحساس. ولكن جماله فى كل الحالات يقوم على توازن المتناقضات فى رفعة وإعلاء، وعلى تناسق وهارمونية الأجزاء. واللعب المتبادل الخفى الدائم بين الأسود والأبيض فى المكان اللامتناهى الذى تمثله الصحيفة

إن إمكان هذا الشعور باللامتناهى فى حياتنا البشرية المتناهية قد أغرق الخطاطين فى بحور من التأملات، حتى لأدى بهم ذلك إلى صرامة تقويم الذات عند أصحاب مذهب «تسين» "Zen" البودى. وإلى رؤية الذات الالهية عند كبار متصوفى الاسلام - وعلى من النماذج الممثلة لذلك أن تراءت الذات الالهية لابن عربى فى رمز حرف «ه» مقترنا «هو» فى آن واحد

أما فى الغرب فاستغراق الفنان استغراقا لامتناهيا فى تنفيذ عمله يؤدى إلى تعويده النظام.

إن «بولوك» Pollock لم يتعلم فى أحد أديرة طائفة «تسين» Zen البودية مجرد فن الرسم الصينى. فدون اكتساب أقصى قدر من التركيز لا يرجى نفع، فى رأى أهل الشرق الأقصى. من قدرة حرفية مهما بهرتنا بحار أصغر تفاصيل الأشكال إنما لابد من السيطرة على الحال والحركة بنفس المقدار.

رغم هذا الطابع الروحانى الفكرى لفن الخط لا يجور إغفال جانبه المادى فى الشرق الأقصى. فلا زال التجار اليابانيون فخورين حتى يومنا هذا باستخدام محاسن الخط اليابانى فى الدعاية لسلعهم ولا زالت تجذب المطاعم اليابانية عملاءها بلوحات من الخط البديع تلتهم أنفاسهم حتى تلهم شهيتهم.

منذ أن أدت التكنولوجيا إلى سرعة فاعلية وسائل الاعلام أصبح فن الخط فنا عالميا. وقد أسهم فى هذا التطور لفيف من فنانى اليابان وأوربا وأمريكا. كما يتزايد نصيب العالم الاسلامى من الشرق الأدنى حتى السودان والمغرب الأقصى فى دفع صناعة الخط نحو ذلك الصعيد العالمى.

صارت لفن الخط - الكاليجرافى Calligraphy - أسماء جديدة عدة تعرف بغنى متنوعاته. وهى قد أطاحت بالمفهوم الكلاسيكى التقليدى للحبر الصينى كواسطة رئيسية فى صناعة الخط. وما عادت تقتصر هذه الصناعة على تحسين الخط بالمعنى الضيق المباشر بمقدار ما صار يؤخذ الحرف كقيمة جمالية مجردة. لهذا نشأت تسميات حديثة فى ميدان «الكاليجرافى» كال«بيكتوجرام» Pictogramm (الكتابة التصويرية) والاديوجرام Ideogramm بمعناه القديم الذى يدل على ترميز الحروف لمفاهيم معينة.

يوسف سيده، خط عربي، زيت على قماشة، بدون تاريخ

أحيانا ما تلعب الكتابة دورا تكوينيا محضا في معزوفة اللوحة الفنية. وهي لا تكون سلسة دينامية بل ثقيلة الوقع جامدة كما تكون الحروف في حالتها الاستاتيكية المعزلة. يلاحظ هذا الاستخدام خاصة في لوحات كبار التكعيبيين، أمثال بيكاسو Picasso وبراك Bracque، دون أن يؤثر على جمال اللوحة من حيث هي وحدة كلية. فالتكعيبيون راحوا يربطون بين الفكر وحقيقة اللوحة. وهم لم يصوروا ما رأوه وحسب، وإنما كذلك ما وقفوا عليه واكتشفوه. نلمس على متنوعات فنون الخط بمعناها الواسع العريض في تعبيرات مثل «الخطوط النصية» Skulpturale Graphik التي من بينها لوحات «هانس ريشتر» Hans Richter الدائرية Rollbilder (انظر ص ١٧). ونصوص للرؤية Sehtexte (راجع صفحة الغلاف الثاني من مكروفن عدد ٣)، و«قصائد – موضوعات» poèmes-objects ، و«كلمات حرة» parole in libertà، وقصائد للرؤية visuelle Gedichte و«إديوجرامات آلات كاتبة» Schreibmaschinen — Ideogramme . بل حتى رسوم الأطفال ينظر إليها من وجهة نظر فنون الخط نظرة اهتمام وتأويل يجعلها تدخل صمن إطارها. لكننا لا نوافق على ذلك رغم كل ما تصنعه رسوم الأطفال بين أيدينا من مفاتيح تكشف عن شخصية هؤلاء الصغار. ذلك أن صنعة الخط الأصيلة تبدأ من اللاوعي متجهة نحو الوعي، وليس العكس. إن الشرط الأساسي لقدرة فنان الخط على الانتاج هو درجة عالية من الشفافية والصفاء الروحي الذي يصبح عند آندريه ماسون André Masson عيدا ولدى ڤولس Wols «نار الخطوط الفنية».

شه ه مور نا، الموت عام ١٩٦١

بيما طلت كل فنون الكتابة تستمد معناها من الكلمة حتى الآن. ولو كانت هذه الكلمة اسم الله. تحررت صنعة الخط المعاصرة من الخط والمفهوم على صعيد عالمى. وبدا صارت هذه الصنعة محايدة فى الشكل لا من حيث القيمة وإلا لأعطنا حق فنانى الخط العصريين وهم الدين تصبح أعمالهم فى العالم أجمع تحدية بالغة

بهذه الخطوة المؤدية إلى موقف جديد كل الجدة تنتهى عملية بدأت فى مصر القديمة واستمرت فى بعض الحضارات الكبرى التى كانت لها كتابة. ولقد عرفت مصر القديمة إلى جانب الهيروغليفية نوعا من الكتابة كان يستخدم فى شئون الحياة اليومية. وبذلك كان يوفر على الهيروغليفية أرسطقراطيتها ميسرا لها انفصالها عن الحياة اليومية.

وقد أحقق تطور مشابه فى اليابان نظرا لاستخدام علامات الكتابة الصينية استخداما صوتيا بعد تجريدها من دلالتها اللغوية الأصلية. فضلا عن أن فى خلطها بمقاطع الحروف اليابانية الشديدة التباين خسارة جمالية وما أن عرى فنانو الخط الحديث ميادين جديدة حتى قضوا على نظام الطبقات الذى كان سائدا فى اللغات القديمة.

أكدت آخر التطورات العالمية فى فن الخط تلك العلاقة الوثيقة التى ظلت قائمة على مر العصور بين الخطاط والرسام. بل وعادت تتبدى فوق هذا قرابة الخطاط بالشاعر.

إن الرسام الخطاط لا يأتى بالأشعار دائما. ولطالما شغل فنانو الخط بظاهرة ارتباط الحروف الهجائية بالكلمة مثلما حيرتهم عبثية الحروف عند فصلها عن اللغة.

وهنالك من المتتابعات والتسلسلات الخطية وآثار الكتابة غير المكتملة ما يذكر فى خطوطه الخارجية بالحروف الهجائية كلوحة «جان ديجوتكس» Jean Degottex «ورقة فيها وراء حروف الكتابة» Métagraphie bleue. ولوحات «ليون فيرارى» Léon Ferrari «موسيقى» Musica، و«إنرى ميشو» Henri Michaux الذى صور حروفا هجائية تحت تأثير مخدر المسكالين، وباول كليه Paul Klee «صورة كتابة نباتية» Pflanzen-Schrift-Bild (١٩٣٢)، و«لوحة كتابة سرية» GeheimSchrift-Bild (١٩٣٤). ورائعة ماكس ارنست Max Ernst «حروف هجائية سرية ماكسيمليانية» التى نثر فيها الرسام بعض النصوص الألمانية ذات الطابع السياسى كمقطع من قصيدة «إرنست فيلهلم ليبرشت تمبل» Ernst Wilhelm Leberecht Tempel يقول فيها. «فلتدق جميع الأجراس! الحق والقوة يتزعان بالقوة! تدق معلنة لكل حزنه والموت للطغاة» (١٨٤٩).

وقد سعى المستقبليون، كما هو الحال فى لوحة «فيليبو مارينتى» Filippo Marinetti : «الكلمات بحرية مستقبلية» Les mots en liberté futuristes (١٩١٩).

صوبو اوكانه، حيوان الهى عام ١٩٦١

تاميو تاماساكى، العين الروحانية عام ١٩٦١

إلى صنع لوحة صوتية من صورة الكتابة. وذلك باعطاء ايقاع مختلف لكل من الحروف التى تسيطر على اللوحة من خلال أحجامها المختلفة. وتحاكى صورة الكتابة هنا حركة الكلام التى تتراوح فيما بين الصراخ (حروف كبيرة جدا) والهمس (حروف من الصغر بحيث يتعسر قراءتها) وإنه لأثر فنى حركى ينتمى إلى واقعنا التكنولوجى المعاصر حتى الانتماء معبرا الأطر التقليدية لفنون الخط
لم تنفرد الكلمة بالهام صنعة الخط. بل حدث العكس أيضا إذ ألهم فن الخط صنعة القصيد كما هو الحال فى «الشعر الملموس» Konkrete Poesie الذى يعد من أشهر ممثليه فى الربوع الناطقة بالألمانية «أويجن جومرنجر» Eugen Gomringer و«جرهارد روم» Gerhard Ruhm و«فريدريش آخلايتنر» Friedrich Achleitner
وقد لاقت هذه الحركة الأدبية التى أصبحت تدعى minimal art صدى واسعا فى أمريكا وأوربا، وخاصة فى البرازيل حيث اشتهرت جماعة Noigandres بتطبيق المتصاهيات الهندسية على أعمالها الأدبية ومن أعضاء هذه الجماعة «هارالدو دى كامبوس» Haraldo de و Augusto Campos و«دسيو بينياتارى» Décio Pignatari و«رونالدو آزيريدو» Ronaldo Azeredo. و«يوريه لينو جرونيفالد» José Lino Grunewald ، أما الشعر الملموس الذى ينادى به «جومرنجر» Gomringer فيحاول الرجوع بالاستعارة إلى عناصرها الأصلية.

انظر إلى قصيدته التى يقول فيها.

حجارة تراب	stein staub
ترابة	stein
واحدة	staub
فم	mund
عاصفة	sturm
يتدحرج	rollen
ينثر	streuen
نهائى	endlich
لا نهائى	endlos
لنفسه	zu sich
من نفسه	von sich

ولقد أدت حركة الشعر الملموس إلى حل القصيدة بمفهومها التقليدى حلا تاما. وهو ما أدى إلى تجارب طوبوغرافية شبيهة بتجارب المستقبليين والدادائيين الذين قاموا بها على سبيل السحرية فى بعض الأحيان ..
يتميز هذا النوع من الشعر بترابط الأفكار، بكلمة تستدعى غيرها من الكلمات مثل «حجارة» و«تراب»، لمجرد أن لها

يوليوس بيسه، pu 62 8 5 II عام ١٩٦٢
هذه اللوحة محفوظة في Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen, Dusseldorf
عن كتاب Werner Schmalenbach, Die Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen in Dusseldorf Verlag M. DuMont Schauberg, Koln 1970
نشكر المتحف و دار النشر لتصريحهما لنا بنشر هذه اللوحة

معنى ثابت فى تصورنا. إلا أن ترابط الأفكار لا يبلغ فى العرب ما للرمز من منزلة رفيعة نلمسه فى الشعر الفارسى وما تأثر به. وعلة ذلك أن العرب لم يرتبط بذلك التيار الشرقى أبدا إلا لفترة محدودة. وباتجاه لا يتخلى عن الحياة الدنيا كما هو الحال لدى الرمزيين الفرنسيين مثلا. ليس «المنبه اللفظى» هو المهم إذن. وإنما ما يثيره من تصورات. فمن ذاك الذى لم يتبين بنفسه أن الرمز يبعث عوالم من الصور المتسامية والمزرية على حد سواء؟

تساعد صنعة الخط على بعث الحساسية فى علامات الكتابة التى تبلغ فى الشرق الأقصى ستين ألفا، ومع ذلك لا يستخدم منها سوى العشر. أما الباقى فيظل رهن التناول ..

يترك تفسير مضمون علامات الكتابة الصينية للقارئ بما له من قدرة على استثمار التجارب. فالأمر يتوقف عليه وحده فيما إذا كان يرى فى علامة الجبل (山) سفحا يمكن تسلقه بسرعة. أو خط القمة الملكى الخاص بـ«فوييران»

Fuji-san ذى الرفعة الالهية. فنحن الذين نخاطب دوما فى أعمق أعماقنا. ولا يختلف الحال هنا كثيرا عنه بالنسبة لوسائط الفنون الكبرى المغايرة أما فى الشرق الأقصى فصنعة الخط تتقدم سائر الفنون جميعا.

ليس المهم أن نجيب على سؤال يستفسر عن كيفية جمع شاعر وخطاط صينى أو يابانى أو كورى بين تصوير خطى رائع وقصيدة لا تقل عنه روعة. إنما المهم أن تنابع أفكار هذا الفنان قلوبنا. إذ أن الأفكار التى لا تخاطب القلوب تحمل الأخطار بين طياتها

تسير التحف الخطية التى أبدعها فنانون معاصرون من أمثال سوفو أوكابه Sofo Okabe ، وطايكو ياماراكى Taiko Yamazaki ، وشريو موريتا Shiryu Morita - أنظر فى هذا العدد بعض صور لوحاتهم - على نفس النهج الذى يربط الانسان بأخيه الانسان إنها طاقات هؤلاء الكبار فى دفعتها الملتهبة الملهمة تحاول أن ترفع من طاقتنا الحيوية ومقدار حساسيتنا ولقد اتخذوا من كمال النقص مبدأ ونبراسا لقيمهم الجمالية كما رأوا فى عملية الكتابة سلوكا فنيا دينيا يؤكد فردية الشخص حسب تصور مذهب تسين Zen البوذى القديم. وتعبيرا تلقائيا عن ذاته تسجله آثار الحبر الصينى (يعامله الحبر اليابانى بوكوريكى bokuseki) فى حيويه يصطلها انسياب ايقاعى

يعلق موريتا Morita على لوحته التى عنوانها «الموت» (انظر ص ١٠) بقوله «إنى أدون علامة الكتابة التى تشير إلى الموت وتنطلق «شى» Shi إن هذه الحياة الدنيا مليئة بالمتناقضات والحدثات بالحياة والموت. بالعدم والكون. ولن تكون لنا حرية ما دمنا معلولين بالحدود والمتناقضات كما يستحيل أن نحيا على وجه كامل. وهو ما يتضح لنا من أن هنالك تناقض بينى وبين كلمة الموت كما أكتبها الآن. وإن كل ما أسعى إليه هو التغلب على الحدود التى تفرضها العلامة الخطية لهذه الكلمة. وتطويرى لأناى (شخصيتى) بصورة حرة كاملة

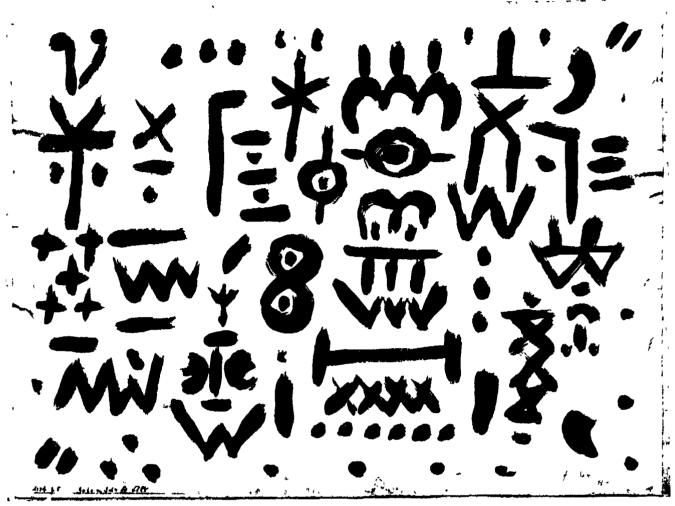
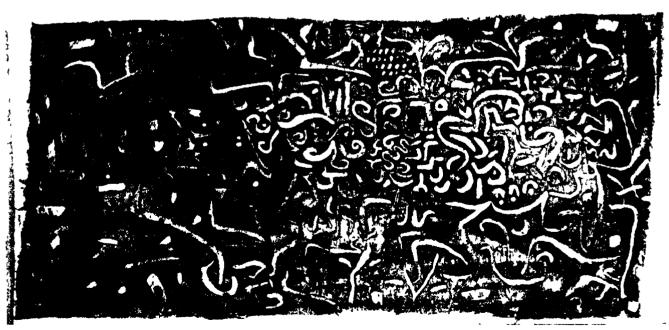
فى الشرق عبارة تدعى «احتضار الموت الكبير». لكن الموت لا يعنى هنا فناء الجسد. إنما حين يموت المرء فى أعماق الوعى النسبى يصبح فى إمكانه أن يعيش فى العالم المطلق اللامتغير. لذا فاحتضار الموت الكبير يعنى كسب حياة كبيرة. وحين أدون علامة الكتابة المشيرة إلى الموت لا يقتضى سوى معايشة تجربة الموت الكبير. فاذا ما تسنى لى ذلك لن تصبح لفظة الموت المدونة موضوعا خارجا عن إطار حياتى، بل أن حياتى ستستوعبها عندئذ يصبح الموت أنا، وأنا الموت. وعندئذ أعيش الحياة كما أعيش الموت على حد سواء، حرا بلا قيود ولا حدود. ولا يمكن أن يقوم هنا تناقض بين ما هو أنا وما هو الموت. عندما أتحرك ستكون هى كلمة الموت المدونة التى تتحرك. إنى لا أخط كلمة الموت كموضوع».

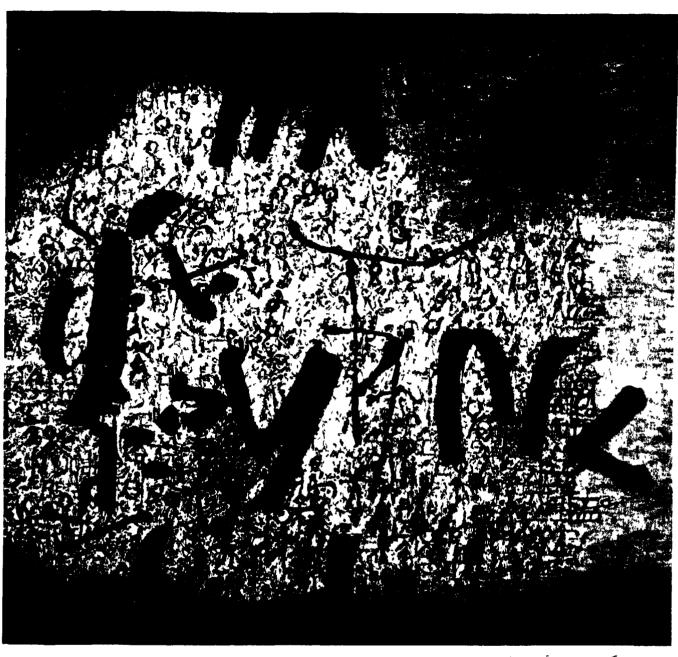
من يستطيع بعد هذه الكلمات أن يتشكك فيما لفن الخط المعاصر من أجواء سحرية؟

عندما نتطلع إلى عناوين لوحات خطاطى الشرق الأقصى نتعرف فيها على ما يعكس تأملاتهم كما هو الحال مثلا فى تعليق لوحة الخطاط «يوسوشى نيشيكاوا» Yusushi Nishikawa «الروح الذى بلغ الأبعاد والأعماق»، أو «أكبر الأماكن ليس له حدود». هكذا تترجم مفاهيم العلوم الطبيعية إلى لغة الخط

وفى الغرب كان پاول كليه Klee يعطى لوحاته — أحيانا عن وعى هادف- عناوين كالمعادلات السحرية تتفجر طاقة. مثل «معادلة الفنان» غير أنه تسود الغرب فيما عدا ذلك علاقات عقلانية محضة كتلك التى نلمسها لدى الفنان «بسييه» Bissier الذى وضع تحت لوحاته عناوين محايده تماما. مزودة بتاريخ نشوء اللوحة ويقول الفنان فى ذلك «حركة قادمة من عدم هذا التاريخ تمضى لتختفى مرة أخرى فى الفراغ . » ونلقى لدى «فريتس ڤينتر» Fritz Winter «عنوانا تحت تعاقد شرير»، ولدى «برنار ركيشو» Bernard Requichot تسمية لا تقل عن ذلك عجبا. «خطاب إهانة» Lettre d'insulte. ويدعو هاينتس تروكس Heinz Trokes لوحته الخطية «تضخم سكانى» . بينما يطلق برنهارد شولتسه Bernhard Schultze على احدى لوحاته اسم: «كتابة منظر طبيعى» Schriftlandschaftlich ألا تستحق هذه العبارة اعجاب أحد من فنانى خط الـ Sho اليابانى؟

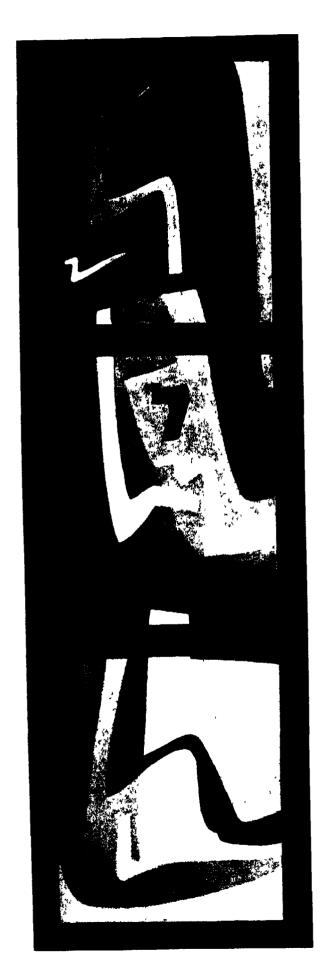
من مقارنة عناوين هذه اللوحات فى الشرق والغرب ربما أمكن الوقوف على ما بين الشعوب من فروق. إلا أن الفوارق تزول وتضمحل بالتدريج فى الخط الذى تسوده الصنعة العالمية .

يخف ارتباط الكلمات والنصوص باللغة الصوتية عن طريق الاتصال بالمثل الأعلى السائد فى الشرق الأقصى، وهو الذى تكون الكلمة فيه هى الصورة. وفى الغرب يحاكى بعض الفنانين علامات الكتابة الشرقية ولو لم يعرفوا معناها. فهى تصبح عندهم صيغا فنية مفرغة من المضمون .. صيغا محايدة .. ترى فى زخارف الخطوط الاسلامية التى على الأوانى والخرفيات قالبا يوحى بالبركة ولا يقل مع ذلك فى كثير من الأحايين معنى لغويا واضحا ..

پاول كليه، صورة كتابة سرية (١٩٢٤)

پاول كليه، صورة كتابة نباتية، بالألوان المائية.

هذه اللوحات محفوظة في Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum, Bern

هايتس تروكس، تصحم سكدى، عام ١٩٥٨

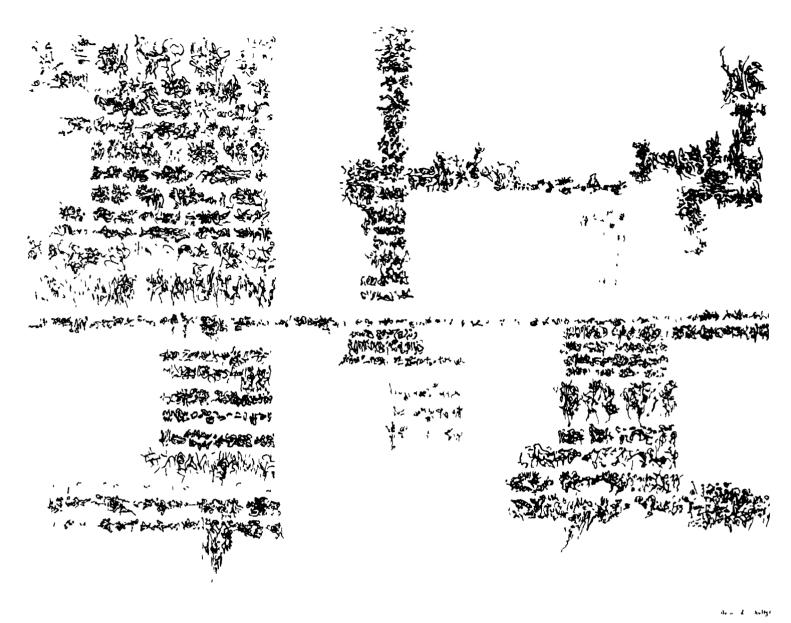
پاول كليه، كتابة تجريدية (١٩٢١)

هده اللوحة محفوظة في Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum, Bern

هانس ريشتر ، حركات بسيطة.

لوحة محفوظة في مجموعة خاصة بسويسرا

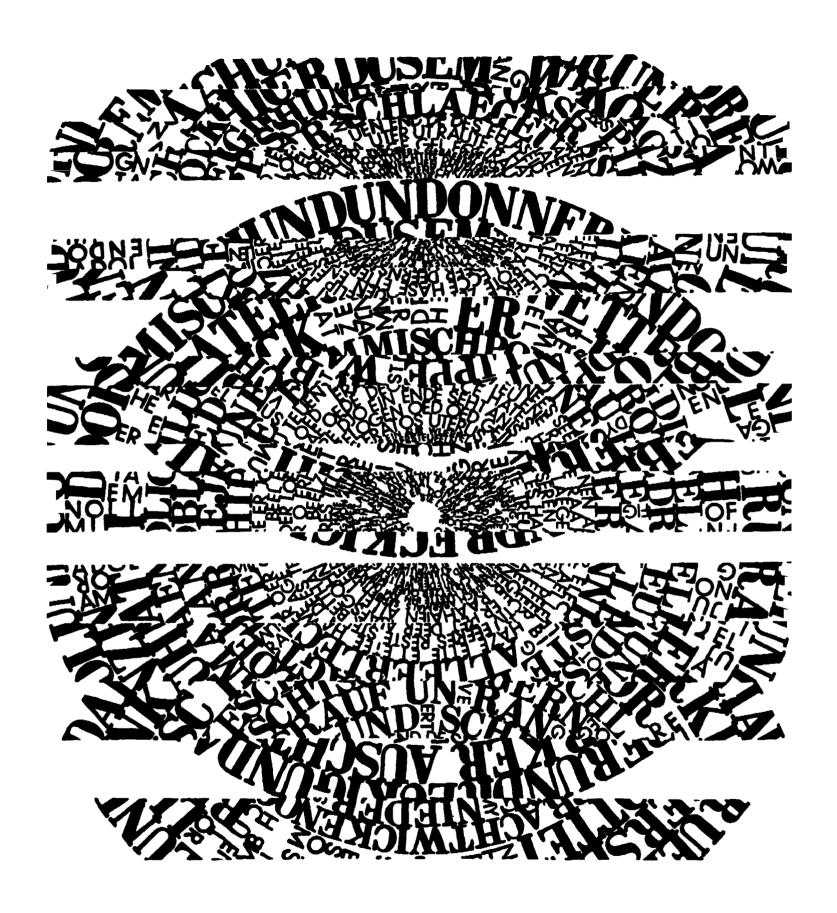
هانس هارتونج، ٩٠ T 49-9 ، لوحة ريتية، عام ١٩٤٩

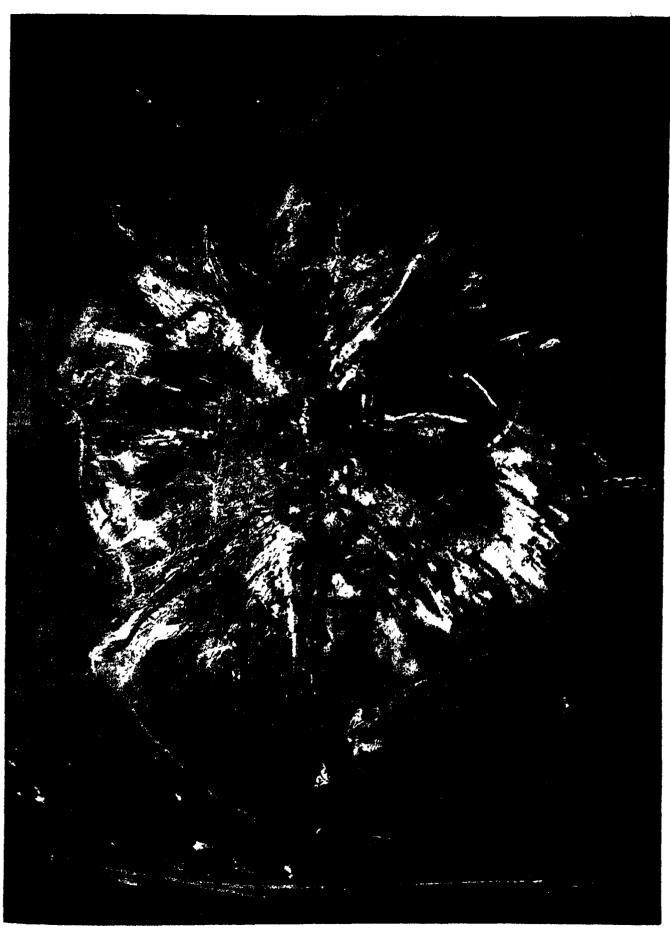
| مارك توبى، لوحة الفقر هذه اللوحة محفوظة فى Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen, Dusseldorf
عن كتاب Werner Schmalenbach, Die Kunstsammlungen Nordrhein-Westfalen in Dusseldorf Verlag M. DuMont Schauberg, Koln 1970

شو‌لسه، رسم عام ١٩٥٩

وفى الشرق الأقصى نلمس نفس هذا الاتجاه الذى تصبح فيه صنعة الخط فنا متحررا من أصوله. فنا تجريديا. لم تعد تلعب فيه القيم الأدبية والفلسفية دورها بقدر ما تحركه عناصر موسيقية راقصة هكذا يصبح عمل «الخطاط» وحدة كبيرة متماسكة من الحركة الايقاعية قطعة الورق التى لم تلعب فى السابق دورا أساسيا فى تشكيل الخطاط وابداعه تصبح الآن بعدا رئيسيا فى عمله. وفراغا مسحوبا تطل منه الكتابة كوحدة متكاملة إن الكل هنا يريد عن مجرد مجموع الأجزاء وينطبق هذا المقياس على فن الخط قديما وحديثا وعلى كل الفنون

ترجمة: مجدى يوسف

بالخط ظهرت خاصة النوع الإنسانى من القوة الى الفعل. وامتاز عن سائر أنواع الحيوان . الخط أعم العلوم وأشرفها

سبق الدمع فى المسير المطايا	وأجاد السطور فى صفحة الخد	تسلسل دمعى فوق خدى أسطراً
إذ روى من أحب عنه بقلة	ولم لا يجيد وهو ابن مقلة	ولا عجب من ذاك وهو ابن مقلة

فردیننڈ کریمیت ، تأویل قرص مستدیر

ڤولس، الطيور (عام ١٩٤٩)

المصدر Horst Richter, Malerei unseres Jahrhunderts, DuMont Schauberg, Koln 1969

الفنان الذي مات مفتوح العينين،
ڤولس (آلفريد أوتو ڤولفجانج شولتسه)

لأن شئنا أن نتمثل «ڤولس» وأن نتعرف على خاصيه مميزة من خواص شخصيته، لكان علينا أن نتصوره كما يصفه أصدقاؤه. جارحا نصفه من أحد المخادع في فندق من عديد الفنادق التي راح يبدلها في الحي اللاتيني بباريس أو في أحد أركان فرنسا - في كاسي Cassis أو ديوليفي Dieulefit - وقد أغمض عينيه «حتى يستطيع» - على حد قوله «أن يرى أفضل».

كان ڤولس يتطلع حقيقة إلى الداخل. يمسك الكلمة بالألوان وقلم الرسم. يمسك ما يراه يسمو في بطء حيث إنه يقول بالفرنسية «لا تستعمل. بل كن وآمن» Ne pas faire, mais être et croire.

ربما كانت رؤية العالم على هذا النحو بعين الفنان الباطنية تفوق مجرد التركيز. ربما كانت تلك الهجعة الداخلية في المراحل الأولى تمهيدا لإرهاصة الإبداع الفني. ولكم سأل «ڤولس» نفسه. «أوعاء أنا. أم نبع أصيل. أم عدم؟» أما أعماله فبرهنت على أنه كان النبع وكان الوعاء. كان النبع كلما انطوى على ذاته وأحس بالوحدة التامة. وكم كان شعوره بالوحدة أبلغ من أي تعبير. وكان الوعاء كلما أمسك ما تحمله إليه الوجوه الباطنية وراح يشكل فيه. والواقع أنه يمكن متابعة عملية التشكيل والنمو البطيء في لوحات ڤولس لارتوش وإنما ترجمة الرؤية في حذر إلى صيغة نهائية ملزمة.

ما هو انتماء ڤولس الفكري؟ من أين ينبع اتجاهه الفني؟ إنها لعادة سيئة أن نسعى إلى وضع كل جديد في نظاما الفكري المنسق بدلا من أن نحاول التعرف عليه من خلال واقعه. إنما علينا أن ندنو من حياة «ڤولس» بتفهم خاص. وأن نبذل الجهد كي نعي فنه بحساسية فائقة.

تلح علينا الإجابة الأولى عن مصدر ڤولس الروحي: إنه الموسيقى. فقد بدت على الفتى ڤولس في سن مبكرة موهبة موسيقية ملفتة للنظر. حتى أنه بلغ من النضج المبكر كعازف على الڤيولين (الكمان) قدرا جعل المايسترو الألماني الشهير «فريتس بوش» Fritz Busch يصمم له منصب قائد فرقة موسيقية من أكبر الفرق الموسيقية الألمانية. غير أن ڤولس كان يتأرجح بين الموسيقى والرسم كطريق يختاره لتحقيق ذاته وعندما فقد عام ١٩٣٥ في برشلونه آلة الكمان الثمينة التي كان يعتز بامتلاكها، اعتزل العزف على هذه الآلة. وإن لم يعتزل الموسيقى. فقد ظل حتى الأعوام الأخيرة من حياته يعزف على «البانجو» بعض أغاني باخ وألحان موتسارت. وكان يفعل ذلك بمثابرة كبيرة.

كانت الموسيقى بمثابة عبير الحياة وأنفاسها في بيت والديه في دريسدن Dresden تلك المدينة التي شهدت مولد أبيه وأمه. وكان والده من رجال القانون البارعين الذين ما لبثوا أن شقوا طريقهم في سلك الوظائف الادارية في الدولة. وفي برلين ولد ڤولس في ٢٧ مايو ١٩١٣

انتهت اقامة الوالدين في برلين فجأة. فما أن نشبت ثورة ١٩١٨ (*) حتى استدعت حكومة زاكسن Sachsen موظفها المرموق - والد ڤولس - وعينته في أعلى منصب إداري في الدولة: مديرا لإدارة مكتب شئون الحكومة التابع للرئاسة مباشرة. حتى أنه أصبح يدعى بين مواطني زاكسن «بابا شولتسه» - نسبة إلى اسم عائلته «شولتسه» - كما صار يلقب «ملك زاكسن غير المتوج».

نشأ ڤولس إذا في يسرة من العيش. وإن اقترنت بنظام وتنظيم جاد يليق بأسرة أحد كبار موظفي الدولة. وكان يخفف من هذه الصرامة حب الموسيقى المتغلغل في العائلة. إذ كان كل من والدى ڤولس يعزف بمهارة وكانت الحفلات الموسيقية التي تقيمها الأسرة تتعدى شهرتها حدود دريسدن غير أن حب الموسيقى لم يكن الشيء الوحيد الذي امتلك فؤاد أهل البيت. وإنما كذلك حب الطبيعة. فطالما أغرم ڤولس منذ نعومة أظفاره بالحيوانات والنباتات. والصخور والجذور وظل يعشقها طوال حياته. أليس في الكثير من رسومه شيء كالصخور والجذور؟ لقد تحقق هنا ميل ڤولس إلى كل ما هو غريب.

وكما كان عهد ڤولس بالموسيقى. كذلك كان عهده بالطبيعة لم يدع العاطفيات تغيض رغبته في التحصيل. ويمثل الحماس الجاد الذي أقبل به على دراسة الموسيقى. أقبل

(*) التي اشتركت فيها روزا لوكسمبرج و«ليبكنخت»

تعليق المترجم. يلاحظ هنا القرابة بين هذه الصياغة الفرنسية والمثل الروسي الشائع، الذي يعكس أصل ڤولس الألماني «كن أكثر مما تبدو عليه» Mehr sein als scheinen

على درس الطبيعة، وخاصة الجيولوجيا، وعلمي النبات والحيوان ولم يكن ڤولس قد تعدى الحادية عشرة من عمره حين ربى نوعا عجيبا من الأسماك في داره لم تتردد حديقة حيوان دريسدن في التقدم لشرائها. وآنذاك تنبأ مدير الحديقة للصبي الموهوب بمستقبل باهر كعالم في البيولوجيات. ورث ڤولس عن أبيه الموظف الكبير روح النظام والتنظيم في العمل. ولان كان يقضي الساعات الطوال وهو ينسج أحلامه فوق مخدعه. إلا أن هذه الأحلام لم تعش كأطياف دخان الأفيون في الفضاء والعدم. كان ڤولس يدعو أحلامه «السفن» وفي لوحاته المائية تمر بنا أساطيل كاملة من سفن الأحلام وقواد هذه السفن يدعون بودلير، ورامبو، وإدجار آلن پو، ونوڤاليس، وشيلي، ومورجنشترن، وكافكا، وآرتو، والثلاثي الفكري والروحي المتباين لاوتسي، وغاندي، وآلبرت آينشتين ومن الاسم الأخير يلمس حب الفنان الكبير للطبيعة واقباله على الرياضيات

كان ڤولس يعلم كم هو مهدد بسبب تعدد مواهبه كان يعلم أنه لا يحمل مهنة معينة ولم يكن يرسم أبدا كصاحب مهنة بل كان يكره أن يعرض أعماله وهكذا ظل متسائلا كبيرا، ينصت في خفة وشوق إلى الأعماق كان يضع علامات الاستفهام دائما حتى على فنه وتنبني حوله من التشتت والضياع بين مختلف الاهتمامات المتباعدة فيما عبر عنه إلى أمه قبل وفاته بعام واحد، في ١٩٥٠ «كان كل شيء يفوق دائما طاقتي. ما كنت أفعل وما كان يمكن أو أحب أن أفعل ولكني ما استطعت أن أقبل على غير ذلك»

وأثناء بحثه عن الحقيقة، عن الشيء الخاص في هروب الأشياء، عما وراء الظواهر والمظاهر، كرس نفسه عدة أعوام للتصوير الفوتوغرافي فالتصوير الفوتوغرافي يشترط الرؤية التفصيلية المسبقة. وإن المقطع ليقص من قدر النظرة الكلية. وإن كان يهيئ النظرة إلى الجزء وعندما بحث عن الحقيقة فعل شيئا شبيها إذ يستخلص ما ندعوه قوانين الطبيعة من جماع الملاحظات الجزئية

مرة أخرى صارت موهبة ڤولس محط إعجاب وتنبؤ بمستقبل كبير. وكان الذي تنبأ له بذلك هذه المرة «موهولي - ناجي» Moholy-Nagy أحد أساتذة حركة «الباوهاوس» Bauhaus الفنية الشهيرة. وأحد الذين أدخلوا تحديدا ملحوظا على فن التصوير الفوتوغرافي العصري. بحيث لا زال أثره ساريا حتى الآن.

كانت مهنة «ڤولس» كما دونت في جواز سفره مصورا فوتوغرافيا. فقد كان هذا التعريف أوضح في أذهان الناس من مهنة «رسام»! وبالفعل فقد عمل ڤولس مصورا فوتوغرافيا في «جناح الأناقة» pavillon de l'élégance بمعرض باريس الدولي عام ١٩٣٧. لكنه ما لبث أن اعتزل التصوير الفوتوغرافي عندما ضاعت آلة التصوير التي كان يملكها. وهكذا فعل نفس الشيء كما فعل بالعزف على الكمان من قبل

ومن الغرائب التي تروى عن ڤولس أن كان في صباه على موهبة رفيعة في أداء الأعمال الميكانيكية الدقيقة حتى أن مصانع مرسيدس بدريسدن حاولت كسبه بمنحه لقب «أسطى حرفي» Meister.

أما الرسم فكان الواسطة الأساسية لتحقيق ذات ڤولس الفنان. وهنا ترعرعت موهبته وتصاعدت بعد أن التقى بكوكوشكا Kokoschka، وكاندينسكي Kandinsky، وخاصة باول كليه Paul Klee. في الأخير نفكر أول ما نفكر عندما نبحث عن السلف الفني لڤولس. ذلك القانون الساكن الذي يحكم عالم «كليه» Klee. وتلك الأشياء السحرية الرقيقة الدقيقة التي تتدفق بدورها من عالم ڤولس الفكري والفني. وكما هو الأمر لدى «كليه». وإن يكن على نحو غير ثابت ولا مستقر. نجد عند ڤولس توترا حادا يخرق قانون السكون بين الفينة والأخرى. وإن ڤولس المتسائل هو الذي يولد هذا التوتر القريب من قوى تدمير الذات

أدت الأحداث السياسية العارمة في برلين عام ١٩٣٢، حيث كان يعيش ڤولس، إلى الحد من أفق ألمانيا الفكري، وهو الذي كان يقاس في العشرينات بانفتاح باريس على العالم وهكذا ما لبثت باريس أن احتكرت هذه الميزة لنفسها في الثلاثينات. فلا غرابة إن اتجه إليها ڤولس حيث بلغها في ١٤ يوليو ١٩٣٢ بينما كان الشعب الفرنسي يحتفل بعيده القومي الكبير

هنا، في فرنسا، أقام ڤولس بصفة دائمة. ولقد كانت في انتظاره حياة صعبة تكاد أن تؤدي به أحيانا إلى حافة الهاوية التي اختارها بنفسه. كانت تدعى «جريتي» Gréty، المرأة التي راحت تقود سفن أحلام الفنان عبر المخاطر والمهاوي وكانت تدير محلا لبيع القبعات في باريس

وعندما أقام ڤولس للمرة الأولى معرضا لصوره الفوتوغرافية حول اسم عائلته من «شولتسه» إلى «ڤولس».

وضمن المعرض لـ«ڤولس» مستقبلا لا بأس به كمصور فوتوغرافي مرموق، على الأقل من الوجهة الاقتصادية. وظل

وولس، داستلا ، رسم دا قلم ، حوالی ۱۹۴۶

عکس، Aufzeichnungen, Aquarelle und Zeichnungen von Wols DuMont Schauberg Koln 1963

الكل الفكرى باقيا فى طبيعة واحدة كأسئلة «ڤولس» التى حل لها. ثم نشبت الحرب وحطمت كل الأمانى ألقى القبض على «ڤولس». شأنه فى ذلك شأن جميع الألمان المقيمين فى فرنسا. وأدت هجمات البوليس الفرنسى وعدم تمييزه فى عمليات الاعتقال إلى انتحار بعض المغلوبين على أمرهم أمام عينى ڤولس. هكذا ظل الفنان فى تنقل مستمر من معتقل إلى آخر طيلة أربعة عشر شهرا ثم أفرج عنه فجأة. وكان قد تزوج قبلها بقليل من حريتى Grety فى آكس ١١٨ ومن يدرى، فربما ذلك كان مدعاة للفرنسيين الذين يقدسون الحب كى يطلقوا سراحه ! ! قضى «ڤولس» و«حريتى» عامين على شاطئ البحر المتوسط فى «كاسى» Cassis وفى هذه الفترة راح ڤولس يرسم ويصور بالألوان المائية كالمحموم ونشأت لوحاته الزيتية الأولى. ولما كانت حالة الزوجين الاقتصادية أفقر من أن تسمح بشراء أدوات الرسم إلا فى حدود ضيقة. فقد كانت مساحات اللوحات صغيرة ومع هذا فقد صارت أعمالا فيه لا تقدر بثمن !

وبدخول أمريكا الحرب العالمية الأخيرة انتهى عهد السلام والطمأنينة بالنسبة للميناء المطل على البحر الأبيض وقد عادت حملات القبض والاعتقال من جانب البوليس الفرنسى مما أدى «بڤولس» و«حريتى» إلى الهرب من هذا الجو المتوتر إلى «ديولفيه» Dieulefit بالقرب من «مونتليمار» Montélimar وما توقف ڤولس رغم كل هذا عن الخلق والابداع وفى «ديولفيه» خرجت من بين يديه مئات اللوحات التى تشهد على قوة ابداع خارقة وكانت هذه اللوحات هى صانع مجده الفنى إلا أنه عندما عرضها فى باريس عام ١٩٤٥ لم تلق اهتماما ولا اقبالا. ولكنه ما أن رحل ڤولس إلى باريس بمناسبة إقامة معرضه حتى انقلب الأمر وصارت باريس مرة أخرى معه. أما «حريتى» فكانت تباشر زوجها من بعيد. إذ كان ڤولس قد استغرق فى وحدته وصار يدمن الخمر ولا يعرف سوى رفيقا واحدا كلبه.

وفى الشهور الأولى من ١٩٤٧ انتهى ڤولس من رسم أربعين لوحة كبيرة الحجم وكان قد طلبها منه صديقه بائع اللوحات «رينيه دروان» René Drouin لكنها عندما عرضت لم تلتفت إليها باريس وإن اهتم بها ووافق عليها صديقا «ڤولس». جان بول سارتر، وجورج ماتيو Georges Mathieu.

وكتب «ماتيو». «اربعون رائعة ! كل منها تفوق اختها دموية وتفجرا ومخاضا عنيفا: إنه لحدث. ولا شك أنه أهم حدث (فنى) منذ أعمال فان جوخ. لقد غادرت هذا المعرض وأنا أنتفض لقد حطم ڤولس كل شئ.

وصار من اللازم بعد ڤولس أن يصنع كل شئ من جديد فى مرحلة الارهاصة الفنية الأولى استخدم ڤولس وسائط عصرنا اللغوية بأسلوب عبقرى لا سبيل إلى رفضه أو مناقضته. ثم راح يصعدها إلى أقصى درجة ممكنة من الكثافة وما هو أكثر من ذلك أن هذه الوسائط التعبيرية كانت معاشة. لقد صنع ڤولس أقمشة هذه اللوحات بدمه وبقصة حياته. إنها أربعون لحظة من لحظات صلب إنسان تجسدت فيه الحساسية والحكمة وتجسد فيه الصفاء إنها شرف ليس للعرب وحده وإنما للبشرية جمعـاء »

كانت الأحلام العجيبة. وكان انعدام الصدى. والألم. والبعد عن الأرض علامات انتاج ڤولس المتأخر. كان يستهلك نفسه فى فنه ولقد عاش فنه. وشقت لوحاته طريقها وصار يدعى فى تاريخ الفن «أبا للتبقيعية» Taschismus وكأنما عبرت هذه العبارة القاصرة عن كل ما يحمله فن ڤولس ! لقد صارت واحدة من عناصر الحوار الحميم الذى يمكن لأى منا أن يديره مع الفن الحديث.

منذ ١٩٤٧ وڤولس مريض انهكته الخمر حتى الثمالة وقد تعرض بصره للخطر مما جعله يعكف فى مصحة علاجية خوفا على نور عينيه. ويعتمد بعد ذلك أنه قد برئ فيغادر باريس مدينة المغريات التى لا تمرع. ومرة أخرى تصاحبه «حريتى» وتعكس لوحاته الجديدة التى رسمها بألوان الماء فى «شامبينيى» Champigny علاقة عادت إليه من جديد حب الطبيعة.

وفجأة تحل النهاية. لقد أكل ڤولس لحما فاسدة. ولم يلفظ جسده السم. جسد الفنان الواهن. وفى أول سبتمبر ١٩٥١ توفى ڤولس عن ٣٨ عاما.

قال عنه هنرى-بيير روشيه Henri-Pierre Roché وهو يرثيه «كان مواطنا عالميا طيبا» (...) «كان مفكرا فى المقام الأول. وكان شاعرا كبير القلب متواضعا، صريحا. كان فيه. بجبهته المرتفعة المقسة ونظرته الصارمة فى أكثر الأحيان. شئ من النبوة. كان رجلا من نسل عظيم.

(كم الحياة جميلة !) هكذا اعترف لى فى أحد الأيام. لقد مات مفتوح العينين.»

من مأثورات فولس

فى كل لحظة
فى كل شئ
حياة أبدية.

النعمة تبتعد وتبتعد عنا دوما
بسرعة تقارب ثلاثة كيلومترات
فى ثلاث ثوان وهى لا تتوقف
عن شق طريقها فى البراح اللانهائى المجهول

لكنها تتوقف فقط عن أن تصبح محسوسة.
نفس الشئ ينطبق، وإن يكن بسرعات متفاوتة،
على موجات الضوء
أو موجات الاشعاع.
ونفس الشئ يصدق على حياة الانسان،
وعلى الأفكار،
والمعادن،
وكل الأشياء.

هكذا يقف الانسان على أبدية الحياة،
على ما لا نهاية له ولا حصر.
وما من أحد يعرف إن كانت هناك عودة مقبلة،
وحتى لو كانت، لما صارت ذات بال.

قصيدة مكتئبة
كلب لا يرى رباط عنقه.

امسكوا الخشب.
ما أروع التحليق،
ما أروع الحياة،
لكنها كسلاح الطيران:
عميلة الموت.

جلاميد الصخر — مع أنها سترول —
يمكنها أن تعلمنا، كم
نحن زائلون.

سيان عندى أن يصور الله
فى حلقات أم فى خطوط مستقيمة.
لكنه يستحيل
أن يعرض من خلال أشخاص.

لا تستعجل، كن وآمن.

الاستعانة بالارادة والطاقة
أدنى من النية.

الانسان فى كل ما يوجد على سطح البسيطة
أثقل الكائنات وطأة.

الصبر والأمل
هما نفس الشئ تقريبا

ما أكثر أن أتأمل بعيون مغلقة
ما أراه.
كل شئ هناك، شئ جميل، شئ يبهك.

الصدفة أستاذ كبير
لأنها، فى الحقيقة، ليست صدفة.
الصدفة فى عيننا وحدها صدفة
إنها مساعد أستاذ يدعى «الكون».

الرؤية تعنى إغلاق العينين.

أن ترى قرارة الشئ
معناه أن ترى الشئ نفسه

لو استطعت أن تنفذ إلى الشئ حتى قرارته
لتبينت أن هذا القرار
أشبه بقرار ذاتك أنت.
لكن أيمكن أن ينظر إلى الشئ حتى قراره؟
أشعر به، امنحه حبك.

على المرء أن يقلد القطة عندما يعمل
يظل كقطع الأثاث المحيطة به. دون حراك
هذا يؤدي إلى الهدف.

ذات صباح جميل طافت برأسي فكرة لطيفة
أن أعمل كل يوم ٣٩ ساعة و ٥٥ دقيقة
لكني اكتشفت لحسن الحظ
أن هذا مستحيل

الذين يحلمون وهم مستيقظون يعرفون
ألفا من الأشياء تغيب على من لا يحلمون
إلا في المنام

العمل الحق
يؤدي في وضع رأسي
إن كان المرء يعيه
العدو يعني مضاعفة الوقت
لكنه ممل

منذ البداية والحياة تعلمكم الألم
لكنه الألم الذي يعيكم بدوره

إنه الألم الذي يدفع ما فيكم
إلى الخروج والبروز (ذاك الطوفان الذي لا سبيل
إلى دفعه)

سأبقى في حماية ضميري المستريح
مخلصا لأعمق ما في
من اختيار

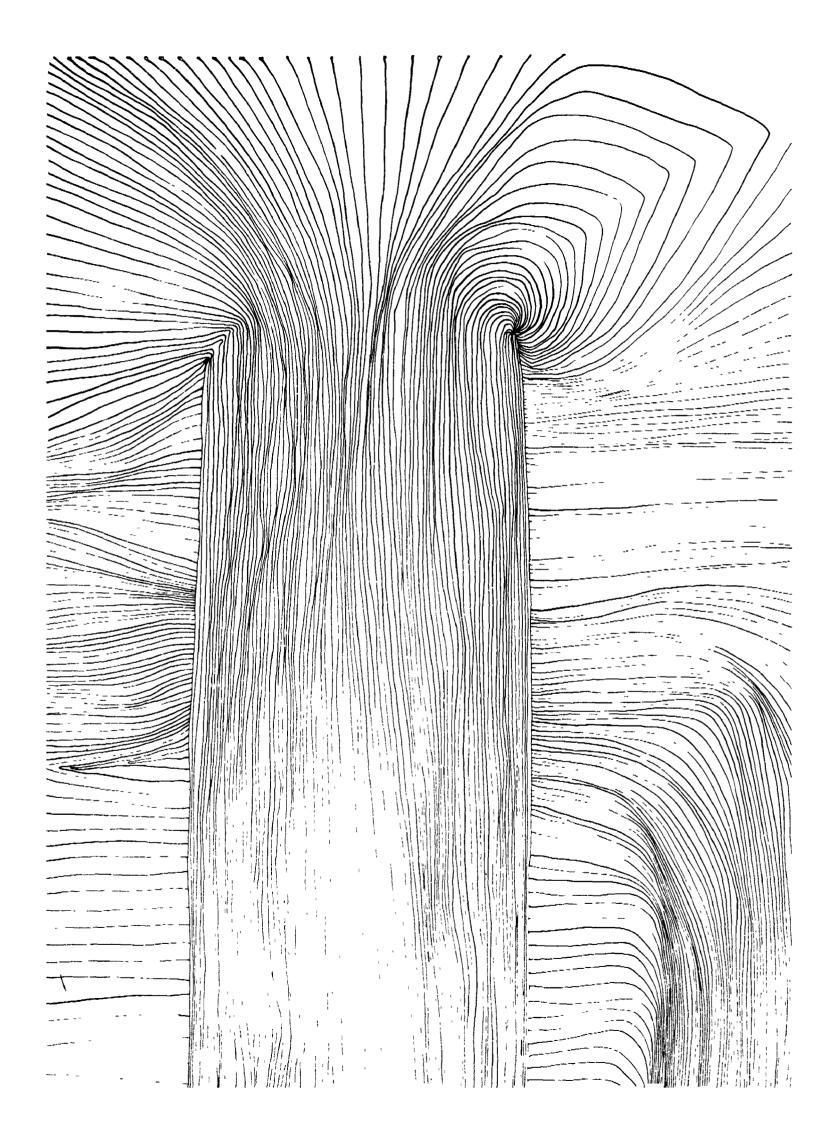
مغامرتي
فيما وراء الأرصفة التي فارقها القطار

قواس يجب يصدق
المادة المحيطة بنا

كل ما أحلم به يجري
في مدينة جميلة جميلة. كبيرة مجهولة.
فيها شوارع وصواح فسيحة.
إني لا أتجاسر أن أرسمها

كي يدرك الجمال لا بد أن يعرف القبح

ترجمة مجدي يوسف

فريتس دومحراز ، ريقرع ، رسم بخطي ١٩٦١ Staatsgalerie, Stuttgart

بعض الآثار في باكستان:
رسوم جدران الضرائح بالقرب من "جوهي"

بقلم م. ج. كونيتسى

بينما سلطت الأضواء في الأعوام الأخيرة على روائع المكتشفات الأثرية في غربي باكستان، وخاصة ما يرجع منها إلى العصر البوذي، نجد أن آثار الحقبة الاسلامية في هذه البقعة قد ابتعدت عن مدار الاهتمام وعلى مرجع ذلك إلى الرأي السائد بأن الذي قام به المسلمون منذ غزوهم لبلاد السند معروف! أما الواقع فهو أن الباحثين لم يتعدوا حتى الآن وصف الآثار العينية التي كانت في مراكز الحكم خلال تلك الحقبة. أو التي تمكن المكتشفون من الوصول إليها دون أدنى مشقة. أما الآثار الاسلامية القائمة في مناطق يكلف بلوغها جهدا ومشقة - كضرائح «تالپور» Talpur. مثلا. بمقاطعة «جوهي»، مركز «دادو» Dadu فما التفت إليها أحد.

وجدير بالذكر أن منطقة الإندوس (نهر السند) تغص بضرائح العصر الاسلامي لدرجة أن عين المشاهد تكل في بعض الأحيان. فتضيع بعض الأشياء عن الانتباه .. وقد شيدت هذه المقابر - حسب مقدرة أصحابها - إما من الطوب النيء أو المحروق. وهي قد طليت بالطين أو بالمونة ويعكس الضريح الحالة الاقتصادية التي كان عليها مشيدوه. فهو إما خال من أي زينة أو زخرف في داخله أو خارجه. أو أنه محلى بالموزاييك الخزفي. ومرصوف بالبلاط الذي تنتج أجود أصنافه في «ملتان» و«هالا».

وتتميز معظم تلك الضرائح. التي تدعى في السند «مقبره». بالبساطة إذا ما قورنت بالآثار المعمارية المحكمة القائمة في «أرغون»، و«كالهوژا»، و«تالپور». ومن ثم فهي أقل لفتا للنظر .. وهذا هو ما يتراءى عن بعد لمشاهد مجموعتين من القباب في الشمال الغربي والشمال الشرقي من «ده حاجي خان» في منطقتي «ساجن پائے» و«پت گل محمد». (خط عرض شمالي ٢٦ ,٥٠. خط طول شرقي ٦٧ ′٢٢. و° ٢٦ ′٥٠ ′٦٧ ′٣٣).

يصل بين «ساجن پائے» و«جوهي» طريق يبلغ طوله ٣٠ كيلومترا وإن اعترضه على بعد كل مائتي متر سد من غصون الطلح العريض منه إعاقة قطعان الماشية عن بلوغ المكان. وإن بلوغه بواسطة سيارة «جيب» لأشق وأعسر. خاصة وأن حقول الذرة وأحواض الري وسدودها تعوق الرؤية على مدى الطريق

وهناك أربعة عشر ضريح تبلغ مساحة كل منها ٤,٥٠- ٦,٥٠ متر. وهي تطالعنا من بعيد بلونها الأحمر الترابي بينما تبدو من خلفها تجاه الغرب ظلال جبال «كرتهار» البنفسجية. أما عن قرب فتبدو لنا تلك الضرائح جذابة تخطف الأبصار برسومها ونباتات الزينة التي تحليها. وهي تقع وسط أشجار الطلح و التمر هندي تحيط بها بضعة مئات من المقابر الخالية من اية زينة. والمبنية من احجار النهر القريب (يدعى النهر بالسندية «گاج»). وغيرها من المقابر التي على شكل مصاطب هرمية. اما الألوان الأساسية المستخدمة في هذه الضرائح فتتدرج من الأحمر إلى النيلة ومن الياقوتي (Rubia tincturum) إلى الكركم الأصفر (Curcuma longa). وهي توضع إما على المونة أو على الجبس والجير المخلوطين بالتبن

وتبعث زينة الغرف الداخلية لتلك الضرائح على الاعجاب كل الاعجاب فالجدران ذات الطاقات الخاصة بأكبر ضريح فيها، وهو من جهة الشرق وتبلغ مساحته (١١ × ١١م). وتزينها. بارتفاع قرابة المترين لوحات صغيرة (٣٠ × ٤٠سم) تحيط بها أشكال النباتات المتسلقة وزهورها. وتصور هذه اللوحات شيوخ القبائل وزوجاتهن في أوضاع مختلفة وهم جالسين أو مرتكنين على المساند. عبر أن أيدي العابثين قد خدشت هذه الصور حتى جعلت من الصعب التعرف عليها وجدير بالذكر أن الذين فعلوا ذلك ليسوا من الأميين وإنما من أنصاف المتعلمين الذين شوهوا تلك اللوحات بامضاءاتهم المحفورة على سطوحها ونجد على طاقة المحراب التي في الحائط الغربي مشهدا لأحد المعارك الحربية. وهو يصور نفرا من بيض الوجوه يحاربون وهم على ظهور الفيلة والجياد سود الوجوه وعلى هذه

نطرة عل ضرائح تالپور فى

بب كل محمد مفرد على الحائط مستوى به أبيات وتمرح

اللوحة الكبيرة تصور حدثا تاريخيا هاما وليس بعيدا أن تعكس الموقعة الحربية التى دارت شمالى «حداباد». حيث حرج قادة «تالپور» «عبد الله فتح على حان» و«مررو فقير» فى معيه نطامانى وحيالى لمحاربة مدبرى الدسائس والمكائد «كلهورا ميان» وعبد النبى وحلفائه (نصير حان الأول من كلات. و«راچپوت راحه» من «چودهپور») فانتصر عليهم. وإن دلك لمكس من الناحيه المكانية والزمانية (١٧٨١م) أما فوق المدحل فثمتين على الحائط الشرقى لوحة كبيرة أحرى. وإن كانت صور الفرسكو التى تحليها محطمة تحطيما شبه كامل بسبب ما ألقى عليها من أحجار على أنه بالرغم من تلك الحسائر الشديدة فى اللوحات إلا أنه يمكن الوقوف أحيانا فى بعضها على عرض دى طابع متمير رفيع. وفى أحيان أحرى على أشكال الأزياء المصورة

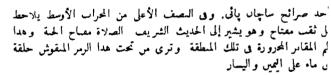
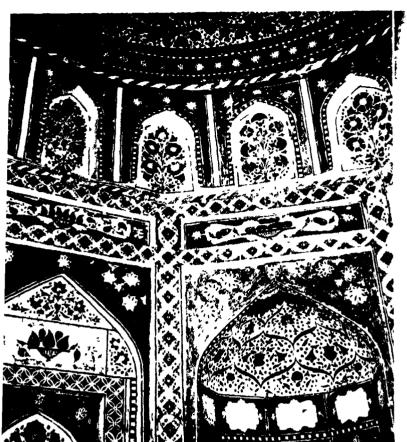
وتصور الجدران الداخلية للضريح المجاور من جهة الشمال بعض جوانب حياة المدفونين .. وعلى أحدها نشهد مجرى أحد الأنهار واثنين من تماسيح المستنقعات تسبح فيه بينا يحاول أحدهما سحب صبى إلى الماء. ويسعى احد البالغين إلى جذبه للشاطئ لانقاده ويظهر على لوحة أخرى رحل تقى يحاضر وسط حلقة من المستمعين. ويبدو على الحدار العربى تصوير معركة بين أسد وفيل ..

كذلك نجد صور أشخاص فى ضريح «پنيل حان» الواقع فى أقصى الحنوب العربى إذ نجد اللوحات الستة عشر التى تحت قمته لا تعرض سوى أشكال فرسان على ظهور الجياد وإن كانت مياه الأمطار قد أفسدت ألوان هذه اللوحات فى بعض الأماكن

أما فى سائر المقابر فلا نجد صورا تعرض حياة أعضاء أسر زعماء القبائل وشيوخها. وإنما نجد بدلا منها ما يصور العراك بين طاووسين ذكرين. أو غير ذلك من الحيوانات. أو ما يعرض أشكال الفاكهة والثمار وذلك العنصر الذى طالما افتقده أهل «تالپور» فى حياتهم الشاقة فوق هضاب «بلوچستان» الشاهقة الارتفاع · الماء. ويشاهد الرائى على حوائط المحراب صفوفا من أباريق الماء. وحتى لا يكون للشك مكانا فيما تريد أن تصوره هذه الأباريق نجد واحدا من بين كل بضعة منها معلقا بيد غير مرئية فى الهواء بوضع مائل وقد انسال منه خط من الماء

ولما كانت تلك الضرائح بلا حراسة فقد نهب لصوص المقابر كثيرا من توابيتها. وكانت آخر مرة فعلوا فيها ذلك منذ ثلاث أعوام. وقد قال أحد النساك المقيمين بالقرب من تلك الضرائح أن اللصوص قد استولوا على ما فيها من حلى وأسلحة ثمينة.

وتقع بعض المداخل المؤدية إلى داخل تلك الضرائح

احد صرائح ساجان پائی. وفى النصف الأعلى من المحراب الأوسط يلاحظ
ل ثقب مفتاح وهو يشير إلى الحديث الشريف الصلاة مفتاح الجنة وهذا
لم المقابر المحرورة فى تلك المنطقة وترى من تحت هذا الرمز المنقوش حلقة
ى ماء على اليمين واليسار

نظرة على أحد صرائح ساجان پائى من الداخل على أطباق الفاكهة بعض البادنجان و
(من فوق)، ومن تحته تفاح هندى مسق (ويدعى بالسدية شريفه)

ى جدرانها الشرقية، والبعض الآخر فى جدرانها الجنوبية.
هنالك مجموعة شبيهة من الصرائح، جميع مداخلها
- بلا استثناء -- من الشرق. وهى تقع فى سهل «پت گل
محمد» الاصفر اللون الذى تكسوه أشجار السنط وغصون
نبات الأصفف الموزعة فى أرجائه بين قرية «ده حيرو حان»
قناة «جوهى». وتحيط بهذه الضرائح مقابر كثيرة مبنية
لحجارة الصغيرة. ومقابر على شكل مساطب هرمية يثير بعضها
لانتباه نظرا لتشكيل جزئه العلوى على هيأة «چهار پاى».

يوجد فى الصريح الذى فى أقصى الجنوب الشرقى،
هو أكبرهم جميعا، ستة توابيت من بينها تابوت «رائيس
نل حان جمالى». ونرى على الحوائط الداخلية صور
ارزة أو معارك بين بعض الأسود. أو لوحات تمثل اوانى
الفاكهة وبعض الجزر، والقرع العسلى والبادنجان. والعنب.
لتفاح، والشمام، وإن لم نجد تصويرا لانسان فى كلتى

المقبرتين الواقعتين فى الشمال. وترى صور المزروعات
مشاهد الفجل، والنامية، وحبات المانجو، والرومان.
أما الصريح الذى فى الشمال الشرقى فتسوده لوحات الطيور:
من طائر «حمل الماء» قاعدا أو قائما، إلى النجع، والأوز
العراقى، والحبارى، والطاووس، والحمام، والصقر،
والببغاء وقد أوضح المصورون حركة الطيران لدى الطير
بأن صوروا كلا منها بزوجين أو بثلاثة أجنحة مشورة.
كما أنهم عنوا بتصوير زعانف مردوحة للأسماك للدلالة
على أنها عوامة ..

وتوجد فوق مدخل أحد الضرائح الغربية صورة تمساح
تحيط به الأسماك فى أحد المستنقعات. وعلى عكس صور
التماسيح التى تعدد تصويرها فى «ساجن پائى»، نجد أن
الأمر هنا يتعلق بتمساح هندى (gavial) أمامه سيدة تحمل
له وعاءاً بين يديها وكأنها تقدم له ضحية.

باب دل محمد أميران على فرسين، و غزالان فوقهم طاووسان و حسان
(الضريح رقم ١٠، من الوجهة ١٠)

حائط القبلة في ساجان باني

وتحت قبة الضريح الواقع شرقي ذلك القائم في أقصى العرب نجد تصويرا لستة عشر فارسا يكاد أن يكون نسخة طبق الأصل من الرسوم الداخلية في مقبرة «پنيل خان» «ساحن پانـي» ومما يلفت النظر في هذا الضريح علاوة على ذلك - صورة لدب ولطائفة من الأسماك المقدمة على أطباق. وهي غالبا من نوع «دهمرو» أو «روهو» (Labeo rohita) التي تعد من الد أصناف السمك الموجودة في بحيرات اقليم الاندوس

أما رسوم الجدران التي لا زالت على أحسن حال. فنعثر عليها في الضريح الجنوبي العربي. حيث نشهد في الجزء العلوي من الأقواس المدببة صورا لأحداث هامة في حياة المدفونين.

ويمكن القول إجمالا أن لوحات ضرائح «تحصيل جوهي». البالغة من العمر مائتين عاما. تعد فريدة من نوعها وترجع قيمتها في المقام الأول إلى أنها تخرج عن القاعدة وتصور الانسان مع أن ذلك كان محرما. حتى أن مسلمي عربي الباكستان الحالية لا زالوا يتبعون ذلك التحريم في تزيين مقابرهم. هذا فيما عدا نقوش توابيت «البلوچ» في «مكران»، وفي «لاس بيلا»، وفي جنوب السند. وكذلك في تلك المقابر العربية التي تتحد في شأنها شكل إنسان في «خاران» والمقابر المقببة (گمبد) وبالقرب منها، في «مكران».

غير أنه من الصعب القول بأن لأولئك الفنانين الذين ابتدعوا تلك اللوحات علاقة «بالبلوچ» .. «فالبلوچ» بدو محاربون لا يعرفون إلى جانب تربية الحيوان والقتال إلا الصيد وقليلا من الزراعة .. أما نشاطهم الفني فتمتاز زوجاتهم في أنتاج أعمال التطرير المميزة و المنسوجات من الصوف . ومما يدعو إلى التساؤل الشديد ذلك الاحتمال الآخر القائل بأن أهل ال«لورى» Lori، الذين كانوا ولا زالوا يقومون بكافة الأعمال اليدوية في داخل «بلوچستان». هم أولئك الذين قاموا بتلك الرسوم المذكورة.

وتدلنا بعض السمات التي توحي بالتشابه بين الصور التي تمثل ال Languren وبعض رسومات ال«راچپوت» إلى افتراض أن نفرا من فناني «راچپوتانا» هم الذين قاموا —كهندوس ! -- بهذه الرسوم على الجدران، وذلك بايعاز من «البلوچ» الذين عرف عنهم سعة الأفق والتسامح الديني. ويقوى هذا الاحتمال أن هنالك كانت علاقات وثيقة تربط بين شعبي «الراچپوت» و«البلوچ» منذ مئات الأعوام .. فقد عرف عن البلوچ أنهم خدموا في الصفوف الأولى في جيوش الراچپوت. كما عرف عن ال«گيچكي» بالذات أن الدم «الراچپوتي» يجري في عروقهم .

ولعل بعض رؤساء البلوچ (تمدار) قد أوحوا للفنانين ببعض الموضوعات التي تذكرنا بالقباب: يلاحظ ذلك في تصوير بعض الفرسان فوق جيادهم وكذلك في بعض صور الحيوانات الأخرى .. هذا رغم الاختلاف التام في الناحية التكنيكية أما في مقابر دائرة «جوهي» فتكثر الرسوم والنقوش وأما في قباب منطقة «خاران» فنجد لوحات من الفخار المحروق برسوم بارزة لفرسان ووحوش مثل الفيل والأسد والجمل والخيل. والخطوط الخارجية لهذه الأشكال تكون حزا عميقا عليه وتكسوها خزفية رقاء.

بات گل محمد راعى يعزل جالسا على صخرة، ومن ورائه الماعز ترعى وشخصان فوق ظهر جمل هجين مسرع يقودهما رائد

بات گل محمد، رئيس داتل خان، الوجهة الشمالية من الضريح العاشر روجان على چهار پاى (مقعد ومخدع) يحط بهما جاموس الماء، ويبدو فى الخلف أحد دارات القصص

هذا بجانب أن موضوع الطاووس والثعبان الذى يطالعنا فى المقابر يظهر أيضا فى شكل قتال بين حية وطائر عريب الشكل (عنقاء؟) فوق إفريز الحوائط الخارجية للقباب .

وهذه النقوش كلها تمثل وثائق مثيرة للمؤرخ بلوحاتها الحية التى تنقل صورا من المعارك والمبارزات ومناظر للصيد والحيوانات المختلفة ..

أما المعنى بالسلالات البشرية وأصولها فهى تنقل إليه صورة ناطقة لعادات وحاجات أعضاء جماعة «التالپور» مثل التطلع إلى الماء والمروج الخضراء من أجل الجمال والخيل والجاموس النهرى بل ومن أجل البقر والغنم أيضا . وهى تمثل كذلك الشوق إلى مزارع الفاكهة والخضراوات وإلى النواحى الزاخرة بالوحوش البرية حيث المجال واسع لمطاردة الصقور والفهود والعودة بألوان من الحيوانات الرضيعة الحية التى تستخدم فيما بعد فى الاحتفال بالعراك بينها.

وعلى زعماء القبائل حين زينوا أضرحة موتاهم بمناظر من الحياة المنعمة الرغدة كما كانت تبدو لهم فى صور الماء والفواكه والموالح، إنما كانوا يعبرون فى صورة متطورة عن تزويد الموتى فى قبورهم بأحسن المأكل والمشرب وأدوات الزينة. كما يمكننا من خلال هذا التفسير أن نشير إلى ارتباط جائز بالقباب الموجودة فى «خاران». حيث عثر هناك على «زاد للموتى» فى شكل منتجات طبيعية، خاصة وأن «التالپور» قد عاشوا فترة فى «مكران» و«خاران» قبل أن ينتقلوا إلى منطقة السند.

أما أهمية هذه الرسوم بالنسبة لعالم الحيوان فهى تتلخص فى أنها تسمح له بالتعرف عن طريقها على أنواع الحيوانات التى كانت تعيش فى تلك الاقاليم منذ مائة عام، والتى انقرض كثير منها اليوم كالفيل مثلا .. أما الأسود فقد قضى الضابط «ماكرى» Mc Rea على آخر أفراد سلالتها فى القرن الماضى. كما انقرضت التماسيح، بما فيها تماسيح المستنقعات والتمساح الهندى، من تلك المنطقة. ولم يعد يعيش فيها سوى بضعة فى مستنقعات أنهار جبال «كرتهار» الجافة .. وقد ندرت جدا فى تلك النواحى الدببة، والنمور، والأغنام البرية، والماعز الوحشى، والغزال .

أما اللوحات فقد دفع الحماس الدينى المشتعل إلى تدمير ثلثها تقريبا .. وما لم تصل إليه أيدى المخربين أصيب بالأحجار. وإذا ما كان قد تبقى شئ من هذه اللوحات فانما نفضل بعد عدد من المقابر عن المناطق المأهولة بالسكان غير أنه تبعا لتحسين وسائل المواصلات يوما بعد يوم، وسوء الحراسة على هذه الآثار القيمة أصبح خطر النهب والتدمير يهددها بشدة مما يعد بمثابة خسارة لا سبيل إلى تعويضها

ترجمة . مجدى يوسف و ماجده جوهر

تصوير M G Konieczny

ميرزا قليج بيك، الأديب السندي وقصّته التربويّة "زينت"

بقلم انا ماري شيمل

لا شك ان تربية النساء من بين الموضوعات التي لا زالت تعنى كل مهتم باصلاح التقاليد الاسلامية وبتاريخ هذا الإصلاح وها نحن نرى في عصرنا الحديث المرأة العربية والتركية والايرانية والباكستانية تشارك في حياة المجتمع مشاركة فعاله. بل كثيرا ما تلعب دورا له خطورته سواء في السياسه او في التربيه والتعليم. او في العلم او في الفنون الجميله فضلا عن سائر ميادين الحياه العامة على ان المرأة لم تنل ذلك الا بعد كفاح طويل بدأ في العالم الاسلامي منذ نحو قرن من الزمان

نقصد في هذا المقال تصوير أحد الأدباء المسلمين في السند، تلك الولاية الواقعة على نهر السند (الإندوس) وتمتد من كراتشي الى ملتان، وهي تشكل الآن القسم الجنوبي من الباكستان العربية اما هذه المنطقة ففتحها العرب عام ٧١١ للميلاد وصارت مركزا للعلوم والدراسات الاسلامية في عهد الخلفاء العباسيين ومن أتوا بعدهم. والأديب الذي نركز عليه مقالنا هذا هو «ميرزا قليج بيك» (١٨٥٤ ١٩٢٩) الذي «نفخ بانفاسه الشبيهة لأنفاس عيسى حياة جديدة في الشعر والنثر السنديين وكذلك في علوم السند وفنونها» كما شهد بذلك احد احفاده

كانت تدعى السند، منذ قرون طويلة، «مملكة الأولياء». وإنا لنعثر في الأدب الشعبي السندي على مئات الحكايات وآلاف الأبيات حول كرامات هؤلاء الأولياء الذين استوطنوا السند منذ القرن الثالث عشر للميلاد، ومنهم الرجال والنساء .. ونجد في نفس المنطقة حكايات شعبية جريئة تدور حول حياة مشاهير العشاق ومماتهم. فمنهم «سسي وپنهون» و«عمر ومرئي» و«سهني ومهموال» و«ليلا جيسر» وغيرهم كثيرون. وجدير بالذكر أن المرأة تلعب دور المبادرة في هذه الحكايات، فهي التي تعشق وتشتاق. وهي التي تذهب الى الصحراء وتسبح في البحر حتى تجد المعشوق المفقود وحتى تموت في عرض الطريق. غارقة في البحر أو جوعانة في الصحراء ...

كان المتصوفون في السند يرمزون بهاتيك النسوة العاشقات لقلب الانسان المشتاق الى الله فاذا به لا ينال سعادة الوصال إلا في لحظة الموت. ولا يزال يترنم بهذه الأشعار الصوفية كل ناطق بالسندية حتى هذه الأيام

كانت منطقة السند من ناحية أخرى مركزا للأدب الإسلامي وثقافة العلماء والفقهاء. ونجد في القرون الأولى للهجرة كتب التفسير والحديث وسائر العلوم بالعربية. ثم يبدأ رواج الأدب الفارسي بعد القرن الثاني عشر في السند. إذ يعد لسان المؤرخين وشعراء البلاط والمصنفين المتصوفين. وقد استمرت الحال على ذلك حتى أواسط القرن التاسع عشر. اما اللغة السندية فاستعملها المتصوفون في أبياتهم التي كانوا يلقونها في مجالس السماع، ثم ان مخدوم محمد هاشم قد راح في أوائل القرن الثامن عشر ينظم قصص محمد رسول الله وحكايات الصالحين بلغة عامية كي يسهل حفظها على الأطفال المسلمين. حتى أن بعض معاصري مخدوم محمد هاشم قاموا بترجمة بعض سور القرآن الكريم الى السندية. وكانت اللغة السندية تدون في ذلك الوقت بالحروف العربية عند المسلمين والحروف الديوانا گرية عند الهندوس. والخط «الخواجكي» عند الإسماعيليين. وخط «الگورمكهي» لدى جماعة «السكه». وكان كل واحد يستعمل من الحروف ما سهل عليه. ثم. بعد أن فتح الإنجليز ولاية السند عام ١٨٤٣ أفردوا للسندية الخط العربي مزودا بالنقط الزائدة وذلك في عام ١٨٥٢، وطبع الكتاب الأول – طبعا على الحجر – بهذه الحروف الرسمية عام ١٨٥٣ في مدينة كراتشي. كما استخدمت نفس

طريقة الطبع فى مطبعة «چاپ خانه محمدى» فى بومباى. ثم أسست المطبعة الأولى بالحروف المستقلة فى كراتشى عام ١٨٦٩. وبعد تأسيس هذه المطابع أقيمت مطابع أخرى فى شمال الولاية. واحتاج اهل السند الى أدب جديد يمكن انتشاره بوساطة هذه المطابع. ومن الغريب أن أول طبع لأشعار الشاعر المتصوف الكبير – ويعتبر الشاعر الوطنى للسند – «شاه عبد اللطيف البهتائى» (١٦٨٩ – ١٧٥٢) صدر فى لندن على يد داع نصرانى ألمانى يدعى «أرنست ترومپ» Ernst Trumpp. وقام بعض الهنود المثقفين بترجمة الكتب والمقالات من الأنجليزية كما أسسوا الجرائد والمجلات. حتى أن أحدهم اضاف الى جريدته صحيفة خاصة بالنساء. وإن طبع ذلك الملحق النسائى بالخط الگورمكهى، لا العربى.

لاسبيل الى الاقلال من أهمية ما قام به الهندوس فى ميدان التأليف والطبع والنشر فى هذه السنوات، وانهم لجديرون بكل ثناء. كما أن لهم آثار مهمة فى تطور الأدب السندى والصحافة السندية. ومع كل ذلك فان «ميرزا قليچ بيك» يستحق أن يدعى أبا روحانيا وقطبا ذهبيا للأدب السندى الحديث. وقد كتب أحد ابنائه.

«قد اطلع على الكتب بشتى انواعها فى الشرق والغرب كى يملأ الخندق العميق الذى فى الأدب السندى سواء كان منثورا ام منظوما وقد ترجم الى السندية السلسة جواهر ما نظم الشعراء ونثر العلماء، سواء كانوا كبار الأدباء او الفلاسفة او المتصوفة من العارفين والفلاسفة العقليين. ووضعها أمامنا، فما من موضوع أو عنوان إلا واعمل قلمه فيه .. »

يعد «ميرزا قليچ بيك» مثال للمثقفين المسلمين فى أوائل هذا القرن، اولئك المثقفون الذين طلبوا العلم والإرشاد «ولو فى الصين» .. او فى اميركا بغية نشره بين مواطنيهم. كان «ميرزا قليچ بيك» كما نستدل من اسمه، تركى الأصل. جاء والده «فريدون بيك» من القفقاس الى السند فى عصر آخر الحكام من سلالة «تالبور». ولد «قليچ» (اى «سيف») عام ١٨٥٤ فى حيدرآباد، مقر البلاط الذى أسسته سلالة «تالپور» حول عام ١٧٨٠. ودرس فى مدينة بومباى، المركز الحكومى لإدارة ولاية السند فى تلك الحقبة. ولم يهمل تعلم لغة اجداده، اى التركية ثم عمل فى خدمة الحكومة البريطانية لمدة ثلاثين عاما حتى تقاعد فى ١٩٠٩، وكانت الحكومة قد أنعمت عليه بلقبى «شمس العلماء» و«خان بهادر». وما زال يشتغل بالكتابة ووضع المؤلفات حتى توفته المنية عام ١٩٢٩.

لان فتح القارئ الصابر فهرست الكتب التى دونها قلم «ميرزا قليچ بيك» لإستولت عليه الحيرة والعجب أمام عناوين أكثر من ٣٠٠ كتاب. ما بين ترجمة تاريخ بابل ودراسة فى زراعة الحدائق. وفلسفة «روجر بيكون» و«شرلوك هولمس» ومن أهم ما قدم للقراء السنديين تراجمه لمسرحيات شكسبير وهى حقا مفيدة. وقد حول المكان وأسماء الاشخاص الى اماكن وأسماء إسلامية حتى أن «هاملت» صار «شاه زاده بهرام»، وقد جعل «هاملت» يقرأ فى المقبرة بعض رباعيات عمر الخيام المشيرة الى فناء الحياة الدنيا، كما أنه أدخل رموزا وايماءات مأخوذة من قصة يوسف وزليخا فى هذه المأساة. وأيضا حور البندقية فى ترجمته لمسرحية «تاجر البندقية» جاعلا منها «دولت آباد». اما التاجر اليهودى البخيل فحوله الى تاجر من اهل الهندوس الذين اشتهروا ببخلهم وطمعهم. وكما أنه أخلع على آثار شكسبير بردة شرقية، كذلك ترجم قصة ألمانية للأطفال من الأردية (او الإنجليزية) الى السندية وهى حكاية «سلة الزهور» لكريستوف فون شميت، فقد دونها بأسلوب تربوى سهل. وإن وجد الاطفال الألمان المعاصرون نفس القصة فى أصلها ثقيلة الظل والوقع، تفتقد شخوصها الى الحياة ... وهى تمثل السير الفصلى. ولقد صارت هذه القصة مقبولة للغاية فى بلاد الهند عند الأطفال المسلمين ... وترجم «ميرزا قليچ بيك» كثيرا من الأشعار الانجليزية، واختار من الشعر الهندى القديم ما استحسنه، مثل الحكاية المشهورة لكاليداس والمسماة بـ«شاكونتالا» كما ترجم للسندية رباعيات عمر الخيام وأشعارا فارسية أخرى. وكان «قليچ» مهتما بالتاريخ. فلذلك نعثر فى فهرست كتبه على رسائل عن بابل ونينوا، وعن الحرب الألمانية، ومصر القديمة، وكذلك على عدد كبير من كتب التاريخ الإسلامى، منها «تاريخ السند» الشهير، وترجمة للمؤلف الأول فى تاريخ السند وعنوانه «چاچنامه». وكان قد صنف فى القرن الثانى عشر بالفارسية مستندا على كتاب قديم جداً بالعربية. وقد ضاع المتن العربى فى القرون الوسطى وحفظ المتن الفارسى. وجمع ما جمع من الأمثلة السندية مقابلا إياها بالأمثلة الفارسية والعربية وكان يميل الى التصوف ولذلك ترجم عددا من الكتب الصوفية، سواء كانت تدور حول سوانح حياة الشيوخ او تناول تأليفات مولانا عبد الرحمن «جامى» (المتوفى ١٤٩٢ فى مدينة هراة)، ومنها «تحفة الأحرار» و«مطلع الأنوار» وكذلك «گلشن راز» لمحمود الشبسترى (المتوفى ١٤٢١) و«كيمياء السعادة» للإمام الغزالى ...

وكان شاعرنا قد قصد الى تحقيق قدر من التفاهم أعمق مما هو كائن بين الأقوام والأديان والعروف عن المنازعات الدينية وود لو زال سوء التفاهم الغالب بينهم. ولذلك ترجم التوراة والزبور والإنجيل الى السندية ووصف الأديان كلها على قدر استطاعته فى رسالته «مجمع المذاهب» وكذلك فى كتاب «صلح كل». وكان هذا التعبير للصلاح الشامل محبوبا عند المتصوفة فى الهند منذ عصور طويلة واستعمله البادشاه «أكبر» (١٥٥٦-١٦٠٥) فى سياسته المبنية على التسامح الديني العام وما من مؤلف صوفى ولا أديب شهير فى الغرب أو الشرق إلا ونقل «ميرزا قليج» قسما من مؤلفاته الى السندية.

زد على هذا أنه ألف كتبا عديدة حديثة فى مسائل الاقتصاد («دستور المعاش») وترجم رسائل تحتوى على أبحاث لطرق تقوية همة الإنسان وإرادته وأجاب على التساؤل حول «كيف أحصل على التوفيق فى أعمالى وحياتى» بترجمته لكتب «جيمس آلن» James Allen «كل يشيد توفيقه بنفسه» و«من الفقر الى السلطان» و«كيفما تفكر ..»

ومن ثم فقد عمل «ميرزا قليج بيك» على تقوية شخصية المسلمين وايقاظهم من غفلتهم. واتبع بذلك نموذج المصلح الكبير فى الهند، «سير سيد أحمد خان» (توفى ١٨٩٦)، مؤسس جامعة «على گره» وهو من أشد أنصار تجديد النظام التربوى عند مسلمى الهند وكان شعر «ميرزا قليج بيك» ونظمه موجها كذلك الى هذا الهدف الأسمى وهو التربية الروحانية للمسلمين والمسلمات فى السند.

وقد حازت مسألة تربية النساء فى حركة الإصلاح أهمية موقية، ومن الطبيعى أن أديبنا الشديد البأس ألف فى هذه المسألة بعض المؤلفات كان المصلحون المسلمون فى الهند قد دونوا كتبا ومقالات حول هذا الموضوع منذ سنوات معدودة، منها «مجلس النساء» لمؤلفه «ألطاف حسين حالى» الصديق الصادق لسير سيد أحمد خان السابق ذكره والشاعر الذى ترنم أجمل ترنيم «بالمد والجزر فى تاريخ ملل المسلمين» وقد أوصت الحكومة استعمال كتاب «مجلس النساء» فى مكاتب البنات البادرة منذ عام ١٨٧٤. ثم أن «نذير أحمد» (١٨٤١-١٩١٦) وهو أخصائى بالحقوق والشريعة ومترجم ذو شهرة فى الهند، قام بنشر رسائله التربوية بينها الكتاب المشهور «مرآة العروس» وهى قصة أختين، إحداهما جهولة كسولة بينما الأخرى مثال للفضائل كلها، تعلمت الكتابة والقراءة ومختلف العلوم والفنون حتى الحياكة، ولذلك صارت مسعدا لسعادة عائلتها. حتى

أنها أسست مكتبا خاصا بالفتيات فى دارها ... وقد كرر «نذير أحمد» آراءه فى تربية البنات وتحصيلهن للعلم الى حد ما. فى قصته «بنات النعش» وكرس حكاية أخرى لمسألة تعدد الأزواج وهو ما يكرهه أشد الكره. ومعلوم أن أفكار «نذير أحمد» انتشرت وعمت بين المسلمين فى الهند فى الأجيال التالية. وما زال كتابه «مرآة العروس» من أشهر الكتب عند كل من تكلم الأردية مع أن أسلوبه ليس جذابا ولا مشوقا الى حد كبير..

اما «ميرزا قليج بيك» فترجم قصة أردية عنوانها «صحة النساء» الى السندية وتأثر بها حتى أنه ألف قصة جديدة عنوانها «زينت» عام ١٨٩٠. ثم نشر حكاية أخرى سماها «دل آرام» وهى قصة خيالية تدور حول بنت سلطان مصرى وتحتوى على نصائح مفيدة لكل قارئ وقارئة... ثم جمع ما جمع عن سير النساء الشهيرات فى تاريخ الإسلام ونشرها تحت عنوان «تحفة النساء» وفيها سيرة خديجه ام المؤمنين ورابعة العدوية الصوفية ورضية سلطان حاكمة دلهى أثناء القرن الثالث عشر. ومعاصرتها شجرة الدر المصرية. وشهدة الكاتبة. بل وحتى «قرة العين» الشهيدة الايرانية وإن كان الأدباء القدماء قد ألفوا رسائل فى النساء المشهورات والشاعرات الشهيرات وإن احتوت كل من كتب طبقات الصوفية على بعض سير الخواتين الصوفية الشهيرة فى بلاد الإسلام. لا سيما فى إيران والهند. فقد جلب هذا النوع من الأبحاث اهتمام المؤلفين المسلمين مرة أخرى فى أواخر القرن التاسع عشر. خاصة فى الهند. وهذا على العكس من ادعاء دعاة النصرانية بان وضع المرأة فى الإسلام ومقامها فى المجتمع الإسلامى على شر ما يتصور الإنسان. أو أن لا روح لها وما شابه ذلك من الظنون. وإن كان بعض المؤلفين قد ودّوا أن يبينوا دور النساء الحقيقى فى تاريخ الإسلام وإن بالغوا بعض الشئ... وقد جمع «سيد أمير على» مؤلف كتاب «حياة محمد» الذى نشر فى أوروبا تحت عنوان The Spirit of Islam سير الصالحات ومن لعب من النساء المسلمات دورا لا يستهان به فى تطوير المجتمع الإسلامى والثقافة الإسلامية. وتبعه «ميرزا قليج بيك» بكتابه السندى

وبظن أنه أول مسلم فى السند أولى اهتمامه هذه المسألة وإن كان أديب من الهندوس اسمه «كرومل چندمل» قد ألف رسالة فى «فوائد تربية النساء» عام ١٨٦٩ ...

ويعبر «ميرزا قليج بيك» فى مقدمته لقصة «زينت» عن أمله فى أن تؤثر هذه القصة تأثيرا عميقا فى قلوب النساء.

ويفتخر بأن حكايته لا تحتوى إلا على وقائع مستمدة من الحياة «أحدث على ما هى عليه» و«لا يرد فيها ذكر جن او عفاريت اوساحرات» كما كانت العادة فى القصص الأردية المنظومة حتى فى القرن التاسع عشر فى بعض الحكايات المنثورة فى الهند. وقلما نقرأ حكاية من هذه الحكايات الطويلة إلا ونجد فيها على الفور امرأة من الجن او بنتاً لملك الجان، أو درويشا غريب الأطوار «صاحب التصرف وذا همة» تقوم على خدمته مخلوقات غير بشرية، اوراهد من الهنود، ذو قوة سحرية اوما شابه ذلك من الأمور الخيالية التى يتقبلها القراء.. اما «ميرزا قليچ بيك» فقد تبع أسلوب «نذير أحمد» الأديب الواقعى الى حد ما، وإن لم يدخل على قصصه الجن والساحرات فقد كان لا يستطيع ان يتجنب وصف بعض الأحوال المنافية للواقع فى رأى القارئ المحدث.. ومع ذلك فإن جسارة المؤلف تستحوذ على إعجابنا لاسيما وأنه اعطى صورة للمرأة المثلى فى قصته التى نلخصها فيما يلى:

قصه «زينت» الفتاة المثالية.

يسوقنا المؤلف الى بيت قديم من بيوت مدينة حيدرآباد بالسند، تقيم فيه ثلاث نساء إحداهن زينت الفتاة، والثانية أمها، ثم الخادمة العجوزة الوفية. أما زينت فتبلغ من العمر أربعة عشر ربيعا، وتقرأ القرآن الكريم بينما تحادث والدتها الخادمة السمراء. وعم يكون الحديث بين امرأتين سوى عن الخطبة والزواج؟.. فإن واحدا من اثرياء التجار قد بعث بسلال مليئة بالفاكهة والثمار المنتقاة وبمختلف الهدايا طالبا يد «زينت». غير ان أمها لا تستحسن هذا الطالب إذ لا تريد أن تزوج ابنتها لرجل كثير المال. وها هى تقول:

«سيضحك الناس فى وجوهنا إن عقدنا عقدنا بسبب المال ووساوس الدراهم. او تجدهم سيقولون 'اذا مات البعل باعت الأرملة أطفالها'!»

اما الخاطب الثانى فلا تميل اليه الوالدة لأنه بخيل مع كثرة ماله، ثم انه سبق ان تزوج بأخرى — «وما أشنع تعدد الأزواج!» ولو كان الأمر فى إرادة أم زينت لزوجت للفتاة ابن عمها أو أحد الأقرباء على ما جرت عليه العادة... هذا هو الباب الافتتاحى، وهو مكتوب بأسلوب جزل سلس يدخل القارئ من الوهلة الأولى فى جو أسرة من أسر الطبقات الوسطى فى القرن التاسع عشر. ثم أن المؤلف يصف لنا العائلتين اللتين تدور حولهما القصة:

أما زينت فابنة المرحوم «سراى فتح خان» الذى كان صديقا لآخر الأمراء من سلالة «تالبور»، وكانت هذه السلالة حاكمة فى منطقة السند منذ أواخر القرن الثامن عشر الى أن فتح الانجليز السند عام ١٨٤٣ وحكموا عليها بالعزل والنفى. اما والد «زينت» فحصل على معاش تقاعدى صغير من الحكومة الجديدة ولكنه امتنع عن الدخول فى خدمة الانجليز. «وكان أكثر ذكاءً من عامة قومه» كما استدل المؤلف على العوامل التالية:

«تزوج بزوجة واحدة فقط ولذلك أمن من القيل والقال فى حريمه فضلا عن المنازعات البيتية. وكان حرجه صغيرا ..»

ولم يكن له سوى ولدين. أدخل أحدهما ويدعى «حامد على» المدرسة الانجليزية حيث تعلم السندية اولا. ثم الانجليزية (فقد صارت الانجليزية لسان التدريس الثانوى والعالى والمكاتبات الرسمية فى الهند منذ عام ١٨٣٥ عوضا عن الفارسية التى كانت اللغة الرسمية عند المسلمين فى الهند لمدة ثمانية قرون) رد على هذا أن «سراى فتح خان» علم ابنته «رينت» القراءة والكتابة حتى تمكنت من تلاوة القرآن وقراءة الكتب الدينية. كما أنه أعطاها دروسا فى اللغة الفارسية وكان من الطبيعى أن يضحك منه أقرباؤه وأن يهجوه وعائلته قائلين

«يا لها من حماقة! فاى فائدة تجنى من تعليم الكتابة لفتاة حسناء. بل والفارسية ايضا؟»

ولإن نظرنا الى نسبة الأميين المرتفعة فى منطقة السند حتى يومنا هذا ولا سيما بين النساء السنديات. لفهمناملغ تقدم المؤلف وقوة ايمانه بضروره النهضة التعليمية. ونرى كذلك كيف تتفوق البطالة لدى النساء السنديات اللواتى ربين على النهج المعمى! ثم توفى والد «رينت». وما أصعب الأمر على أرملة فقيرة أن ترتزق وتربى اطفالها! وإذ بالخادمة السمراء تنصرف كثيرا الى بيوت الاغنياء لتأتى بالملابس والاقمشة الى صاحبتها كى تقوم برفيها وكيها ومع ذلك لا ينقطع اخو «رينت». «حامد على». عن درسه فى المدرسة الانجليزية

وفى المدرسه يصاحب فتى حميد السيرة يدعى «على رضا» وهو يكبره ببضع سنوات وكان جد ذاك الفتى رئيس قبيلة تركية فى جبال العرب (ومن السهل ان نكتشف نسبة هذه السلالة الى عائلة المؤلف نفسه الذى كان من أتراك القفقاس) وقد استشهد اثناء حرب دارت بين روسيا وايران (ولعل المؤلف يقصد الحرب التى وقعت فى جرجستان عام ١٨١٢) وانتحرت زوجته بعد وفاته. فبيع ابنه «على نوار» عبدا. ثم أعتقه أحد أربابه بعد مدة. فما لبث أن صار تاجراً فى منطقة خراسان. وبينما هو فى أحد أسفاره لشئون التجارة بلغ السند وعقد هناك زيجته على فتاة اصيلة من أسرة سندية. وكان ولدهما الوحيد يدرس فى المكتب الذى يدرس فيه أخو «رينت». وبعد مدة توفى التاجر «على نوار» وتولى الفتى مكانه فى إدارة شئون التجارة. وكان من الطبيعى أن رغبت أمه فى تزويجه بأسرع ما يمكن (وكانت الفتيات السنديات يتزوجن فى ذلك العهد ولا تزيد اعمارهن عن العاشرة حتى الرابعة عشرة!!) ولكن «على رضا» الفاتن عارض أمه قائلا

«إن تزوج المرء فى سن مبكرة يجعل الخلف وهنا ضعيفا فى معظم الأحوال كما أن الزواج المتسرع يكون سببا فى ضعف الوالدين حتى أنه سرعان ما تلحق بهما الشيخوخة!»

رد على هذا أن «على رضا» لا يريد زوجة تختارها له أمه إنما يود أن يشاهدها قبل النكاح -- وهو ما لم يسمع به إنسان! بل والأغرب من ذلك. يريد زوجة تجيد القراءة والكتابة!!! فتجيبه أمه:

«أما القراءة والكتابة فليس من عادات بنات النبلاء هناك!»

ويطول الجدال بينهما الى أن يبدر على لسان أحدهما اسم «رينت». وكان على رضا قد رآها مرة أثناء زيارته لصديقه «حامد على» فى داره ..

اما رينت فقد عاينت السلال المليئة بالهدايا. وما أن أنبأتها الخادمة عمن تقدموا لطلب يدها حتى اشتعل غضبها وقالت

«ايسر لى أن ابتلع الزهر من أن أتزوج واحدا منهما!»

وفى تلك اللحظة يدخل أخوها عليهن فى الغرفة ويخبرهن بأن أم «على رضا» تقصد زيارتهن فى اليوم التالى وتسر أم «رينت» لذلك «لأنها قد رأت فى منامها زوجها المرحوم. وأحست أن الأمور ستصبح على أحسن ما يرام..»

وفى الصباح التالى إذ بوالدة «على رضا» ومعها خادمتها تحضر لزيارة أم «رينت». وإنها لمن «الأتراك» ويجوز لها الخروج من دارها. مستترة بالبرقع. أما السيدات السنديات الأصيلات فما يخرجن قط بعد نكاحهن. ولعل القارئ يتوقع أن والدة «على رضا» سوف تستحسن ذكاء «رينت» ومواهبها الكثيرة وتعجب بمهارتها فى الحياكة وإلمامها بأمور التدبير المنزلى. ثم تزداد حيرة وعجبا عندما تقرأ الفتاة القرآن وتتحدث عما طالعته فى الكتب التى توفرت على قراءتها .. فلله الحمد. فقد عثرت السيدة على ضالتها: زوجة مثالية لولدها المحبوب!

وحدد يوم النكاح. فأبى «على رضا» وأخو «رينت» أن يبذل المال الفائق فى أعداد العرس ورفضا دعوة الملأ الغفير من الناس وإنما اقتصرا على ذوى العروسين من كلتى الأسرتين .. (وهو فكر حديث فى قصة «قليج بيك» المصلح الاجتماعى. إذ أنه من المعلوم أن الأسر فى الهند والباكستان كانت تنفق المئات والآلاف من الروبيات من أجل إقامة عرس حافل ولو ادى ذلك إلى إستدانة

ما يفوق طاقتهم من المال بطاقات، او لأن رهنوا ما شاءوا من الأرض او الأثاث .. وكانت إحدى أهداف الجمعيات النسائية الباكستانية الحد من بذل كل هده الأموال فى الأعراس — وهو ما قصد اليه مؤلفنا السندى مد ٨٠ سنة!)

اصبحت الزيجة فى غاية السعادة. ويبدو أن «زينت» كانت امرأة نشطة، ماهرة فى تدبير المنزل والمحاسبة (وإنه لمن خواص كل مرأة مثالية فى قصص الهند التربوية أن تجيد الحساب المنزلى كى لا تحوجها حادمة أو غاسلة او بائع خضر..!) حتى أنها لا تنفق كل ما يعطيها زوجها بل تقتصد قسما منه وتودعه فى أحد المصارف . هذا، وهى مسلمة صالحة! كيف تتراءى لها هده الفكرة والبنك مؤسسة غير إسلامية، يديرها أجانب وهنود وتأخذ بالربى الذى نهى عنه القرآن؟ ومعلوم أن مجددى الإسلام فى الباكستان قد اعملوا فكرهم طويلا فى مسألة استخدام البنك وإلى اى حد يتفق ذلك والشريعة الإسلامية، ولو أن محمد عبده قد افتى باجازة التعامل مع المصارف. فماذا تقول «زينت» العاقلة فى هده المسألة؟

«مع ان بعض الشبهات الدينية قد شغلت قلبها من جراء تحصيل أرباح من البنك إلا أنها بعد أن تملت الأمر قالت لنفسها 'فى مقدورى ألا أحصل أرباحا على أموالى او إذا ما حصلتها فلا انفقها على نفسى وإنما فى سبيل غير دينى ، او أن أبدلها هدية لأحد ..' »

وكان «على رضا» كلما عاد من المتجر كل مساء يجالس «زينت» ويلقنها دروسا فى الانجليزية والتاريخ والجغرافيا (وإن الجغرافيا لهى عند المصلحين المحدثين فى الهند أشد العلوم فائدة للنساء كما تبين ذلك من تصفح الكتب المؤلفة حول هذا الموضوع . وايضا فى بعض ملاحظات «محمد اقبال». ذلك أن التعرف على البلدان الأجنبية وأهلها وعاداتهم يفتح آفاقا جديدة أمام أولئك النساء اللواتى ما رأين فى السالف سوى جدران غرفهن او حيطان دورهن على الأغلب). ويتباحث الزوجان فيما قرأته «زينت» من كتب حتى يتطرقان إلى تبادل العبارات العذبة الرقيقة وهو ما يخالف التقاليد السندية، إذ على الزوجة أن تخاطب بعلها بألفاظ الاحترام، لا كلمات الحب ...

وفى ذات يوم يقرأ الزوجان سويا كتابا بالأردية يعالج موضوع عزل النساء عن الرجال وقبوعهن خلف الحجاب (وإن كلمة «پرده» الفارسية، اى «حجاب»' فى اللغات غير العربية تعنى كذلك النظام الاجتماعى الذى يحرم على النساء الاشتراك فى حياة المجتمع أو مجرد الخروج من بيوتهن، حتى صارت كلمة «پرده» تعنى فى الأردية «الحجاب» و«الحريم» معا). وإن كان «على رضا» يخالف عادة الحجاب ويود أن لا تسجن المرأة وراء جدار «الحريم» بل أن تخرج وترى الدنيا فإن «زينت» لا تنفك مدافعة عن النظام التقليدى. ويقص «على رضا» على زوجته ان النساء فى سائر الممالك (ويريد الممالك الإسلامية) يخرجن الى السوق وإن كان بالحجاب أو البرقع. فترد عليه بقولها:

«واين الفارق إذن بين الحجاب والعرى (ومعنى الكلمة السندية ايضا «عدم الحياء»)؟ فإن المرأة تتستر بستر معين فى ولاية وبستر آخر فى ولاية أخرى، كما يقول المثل الناس من شيمة المملكة.»

فيجيبها زوجها. «هذا صحيح. أما الحجاب الذى اعنيه فليس كذلك إنما عليك ان تفهمى أنه لا يوجد اى فارق بين الحجاب والزجير. بين الحريم والسجن!»

«يا للويل. لما تقول يا عزيزى وسيدى. فهو إدعاء بالغ الغلطة! لا تقل أن لا فارق بين الحالتين لأن لكل منهما حجاب كثيف وجدران سميكة لا مخرج من أى منهما. لكنه من الشرف أن تجلس وراء أحدهما، ومن العيب أن تقبع خلف الآخر!»

«يا زينتا، يا حبيبتى. أنت الآن غير محقة أبدا فى ادعاءك او هل تظنين أن النساء على خير لأنهن يعشن فى ذاك السجن المسمى بالحرملك؟»

«أظنه حقا كذلك بل وحتى إن لم يكن خيراً فما هو بشر.»

وبعد أن يطول السجال يقول «على رضا»:

«اظن ان النساء الساكنات فى داخل هذا السجن لسن بأقل طمع ولا هوى عن الأخريات اللواتى يعشن خارج الجدران. كل ما هنالك أنهن لا يستطعن الخروج ومشاهدة المناظر الطبيعية والنظر الى جمال الدنيا وعجائب المخلوقات..»

اما «زينت» فلا تتأثر بوصفه عجائب العالم لها وتجيبه:

«يا حبيبى المحترم. قل لى. لماذا أشاهد كل ذلك؟»

«لا تقولى ذلك. يا حبيبتى. إن الدنيا دار العجائب، عمل إلهى ملئ بالمحيرات ...»

ولما أعرضت «زينت» عن قبول دلائله وبراهينه البينة أخذ «على رضا» يوضح نقطة أخرى لها، وهى أنه على النساء خاصة أن ينهن عقولهن ويصقلن أذهانهن حتى لا يقعن فى حبل الوسواس الخناس الذى وقعت فيه أمنا حواء عليها السلام .. وتجيبه «زينت» العاقلة قائلة:

«دليلك هذا قوى. لا غبار عليه. ولكننا نعلم من الكتب

الدينية أن بعض الأمور والأعمال موقوفة على الرجال والبعض الآخر على النساء .. فالله قسم الأعمال على الناس على قدر وسعهم. فأمر الرجال أن يديروا العالم. أن يحاربوا ويقاوموا الأعداء. وأن يكسبوا المعاش ويرتزقوا ويشتغلوا بأعمال الدنيا. اما النساء فعليهن أمور الدار وخدمة الرجال عند عودتهم من عملهم. وأن يلدن الأولاد ويقمن على تربيتهم - هذا واجب النساء وهذه أمانتهن »

«حقا ما تقولين. ولكن ما عنيت إنما مسألة العقل والإحساس. وإن كانت كلتا الحالتان لازمتين ايضا للرجال فهما لازمتين بالمثل للنساء انظرى الى الإنجليز إن نساءهم لسن بأقل عقلا من رجالهم ... تجدين «المدام» منهم تجلس فى صحبة أربعين رجلا دون أدنى خجل وإنهن ليناظرن الرجال مهارة فى الحديث وفطنة اما سيداتنا فلا يشاهدن من وراء الجدار وجه أحد من الناس ولان صادفن إنسانا غريبا لما استطعن أن يلفظن بلفظة واحدة أو ينبسن بحرف واحد بل يصرن عريقات فى عرق الانفعال والحيرة والحياء ..»

وبعد أن تعمق «على رضا» وصف الدنيا وأسهب فى ايضاح مزاياها أجابته «ريبت» «ألا تخاف أن تفسد النساء عند خروجهن من البيت؟»

ويجيبها زوجها بالسلب، مدللا على قوله بمثل المرأة الپارسية التى تخرج الى السوق منذ مدة طويلة (وكان أعضاء الطائفة الصغيرة المسماة بطائفة الپارسيين وهم الزردشتيين المهاجرين الى الهند من ايران قد اشتهروا بقيادتهم للحركات التجديدية فى بومباى وكراتشى وإن لهم اليد الطولى فى تطور الثقافة والفنون فى الهند ، من ذلك مثلا أنهم أسسوا جمعية المسرح للمرة الأولى فى تاريخ الهند، وكانت نساؤهم مثقفات يشاركن فى أمور المجتمع وإصلاح المدارس والمستشفيات ولم يرتدين البرقع عند خروجهن الى السوق او ارتيادهن المحافل). أما «ريبت»، الزوجة المثالية بنت خمس عشرة ربيعا فلا تصغى أذنها لهذا القول بل تصر مجيبة:

«مهما أحدثت القول. فليس لنا سوى الشرع بالحجاب، وعلينا أن نطيع!»

«نعم. الحق معك ولكن الحجاب، حسبما قرأت أنا فى الكتب الدينية حول هذه المسألة لا يعنى القيد والاعتقال على ما جرت عليه العادة فى هذه المملكة. فعندى أن الحجاب الأكبر للمرأة هو زوجها — على ما يرمز القرآن الكريم اليه. بمعنى إن تفعل المرأة ما لا يستحسن بعلها او أن تقدم على أمر دون موافقة زوجها فقل أنها قد 'مزقت الحجاب'.»

«مثل أن تود أن تذهب النساء الى السوق كنساء الأجانب (المدامات) ويتلددن بصحبة الرجال الغرباء ويرقص معهم؟»

«كلا. لست أريد ذلك. ولكنى اظن أنه من غير المعقول أن نحبس النساء فى دورهن ونمنعهن من كل حركة ...»

وعندى أن هذا الجدال بين الروح المجدد والروح التى تفضل الموروث من العادات هو أهم ما فى قصة «ميرزا قليج بيك» لأنه يحتوى على مختلف الآراء حول تحرير النساء فى بلاد الإسلام وبالخاصة فى الهند فى تلك الفترة.

ويمكنك أن تتصور أحداث القصة بعد ذلك وإن ابتعدت، أحيانا، عن الواقعية، وإليك ما ابتدع المؤلف من غريب الأحوال وعجيب الأحداث:

بعد أن يقيم «على رضا» ستة شهور فى مسقط رأسه حيدرآباد يرحل فى صحبة مأمور انجليزى الى بومباى (وكانت ادارة منطقة السند معلقة ببومباى منذ ١٨٤٧ حتى عام ١٩٣٥). فسرعان ما تعجبه الحياة فى هذه العاصمة الهائلة وإنه ليكتب الى «زينت» يدعوها وأمه وخادمتها الى بومباى. ويبدو أن «زينت» قد أصغت لنصائح زوجها فها هى تأخذ معها السيدتين العجوزين وتسافر معهما بالسكة الحديدية من مرساة «كوترى» الى كراتشى (ونفهم من هذه الاشارة أن القصة قد دارت حوالى عام ١٨٥٩ إذ كان الانجليز قد اقاموا هذه السكة الحديدية على الشاطئ الغربى للإندوس عام ١٨٥٧) ويسافرن من مرساة كراتشى بالسفينة الى بومباى. وبعد يوم أو اثنين يطرحن براقعهن بعيدا عن محياهن(١) ويصاحبن السيدات الراحلات الى العاصمة. وذات ليلة تشعر «زينت» بالعطش وبينما تبحث عن الماء تنزلق فى الظلمة فوق حشبة غير ثابتة تسقط بها فى البحر المواج دون أن يحس بها أحد من المسافرين. فما أن يجئ الصباح حتى تفقد العجوزان الأمل فى العثور عليها ويندبن عليها ويبكين شر بكاء

اما «زينت» المسكينة فلا تنفك ممسكة بالخشبة — تكرر كلمة الشهادة الى أن تلقى بها الأمواج الى ساحل منطقة «كچهه» حيث يجدها أحد السماكين ويأخذها الى داره، وهناك تدرس القرآن والحديث الشريف لأولاد رئيس السماكين (وإن لهجة «كچهه» Kucch قريبة من السندية) ثم، أعانها السماكون بعد مدة على زيارة المدينة القريبة التى تقيم فيها أخت أحدهم. ولكنها صادفت فى الطريق، وسط الغابات المهلكة، لصوصا من قطاع الطريق، يسلبونها ما كان معها من قليل الجواهر ويحبسونها فى بيت رئيسهم. لكن عائلة هذا اللص دلتها خلسة على الطريق الى المدينة، وبعد عديد من الوقائع تصل، أخيراً، الى المدينة وتسأل أحد رجال البوليس عن الطريق، ولكنه يقودها الى دار ضابطه، «الفوجدار» المشهور بفسقه وخلاعته، آملا أن تكون «هذه الهدية اللطيفة» بابا يجلب عليه رضا ضابطه ... ولا تلبث «زينت» أن تفهم غاية الفوجدار الظلوم وتتمكن الهرب من باب مطبخه! وأخيرا تجد بيت العائلة السندية التى قصدتها، وتدرس ابناءها حتى تلد ولداً بعد اسابيع (ولم يذكر المؤلف قبل ذلك أن المرأة المسكينة كانت حاملا فى ابتداء سفرها الذى أبتليت فيه بشتى البلايا!).

تكتب «زينت» الى زوجها والى أخيها. لكن زوجها كان قد انتقل الى دار أخرى فى حى آخر من العاصمة فلا تبلغه رسائلها. اما الرسائل التى بعثت بها إلى أخيها فقد نسيت أن تدون على مظاريفها كلمة «السند» فانتقلت الى حيدراباد فى ولاية «دكان» بجنوبى الهند.

وتعمل «زينت» لمدة عام عند عائلة تاجر ذى مال، وأخيراً تسافر الى بومباى. وعندما تبلغ العاصمة يتركها سائس العربة فى حى غريب لا تعرف فيه أحداً ولا يعرفها أحد، كما أنه ليس لديها ما يثبت شخصيتها ولا جواز سفر .. ومن ثم كان من السهل أن يتهمها بعض المارة بأنها سارقة كذابة فلا تتمكن من تكذيبهم، وهكذا توضع فى السجن لمدة شهر. ثم تواصل بعدها البحث عن أسرتها، وتخدم عند إمرأة تاجرة فى الحى الذى كان يقطنه زوجها من قبل. ثم تعرض عليها سيدة أخرى مقاما خيرا من ذلك عند عائلة نبيلة — وإذ بها عائلة «على رضا»، زوجها . .

فقد مضت سنتان منذ ان فقدت «زينت» ، وبعد مرور فترة الحزن تزوج «على رضا» مرة أخرى بنت أصيلة تجيد القراءة والكتابة، وقد ولدت له بنتا ... فماذا تفعل «زينت» الفطنة فى هذا الموقف غير المنتظر؟ إنها تسمى نفسها فى الحال «زينب» بالباء عوضا عن التاء، ولا تتكلم إلا بالأردية ولا تفشى سر هويتها لأحد. (وإن كان القارئ الصابر ليتساءل: كيف يمكن لزوجها ألا يعرف صوتها او تلفظها السندى للأردية، وكيف لا تسألها مخدومتها من اين اتت؟ وما هو أصل عائلتها؟ ومن كان زوجها واين ولدها! فضلا عن مئات الأسئلة الأخرى التى تدور فى اثناء حديث النساء والخدم، وأظن أن المؤلف —وهو رجل— لا يتخيل مبلغ أهمية هذه الاستفسارات عند معشر النساء!).

وتنهض «زينب / زينت» بأعمال الدار على أحسن ما يرام، ثم يتصادف أن تصاب زوجة «على رضا» بسقط الجنين وهى حامل فيتوفاها القدر وكان من الطبيعى أن تسأل أم «على رضا» «زينب» بعد مدة أن تعقد الزواج على ابنها. ولما كانت «زينت» على ما نعلم ذات عقل وفطنة، فانها تتوقع أن الأسرة قد لا تصدق ما وقع لها منذ ثلاث سنوات. فتجلس وتكتب ما حدث لها من مصائب (ولم تكن قد حكت لأحد أنها تعلم الكتابة) وتسلم رسالتها فى مظروف الى «على رضا» حتى اذا ما قرأها وعلم أنها «زينت» محبوبته «أحد يقبلها بلا حياء فى حضور الآخرين . .»

والآن تقصد العائلة العودة الى موطنها. حيدراباد. ويسر الأقرباء بعودة السيدة «العريقة» ...

ولكن أحوال عائلة «زينت» كانت قد صارت على شر ما يرام! فقد توفيت الخادمة السمراء الصديقة التى كانت تصاحب أمها منذ سنوات طويلة. ولم تجد خادمة مثلها .. وأما «حامد على» أخو «زينت» فاهتم بالالعاب والصيد وأخذ فى شرب الدخان بل وفى استعمال الحشحاش. وأصبح من اهل اللهو ومجالس القمار وصحبة النساء غير المحترمات. غير مقبل على الدراسة قط. وأخيرا يعمل فى خدمة البوليس. «لا من أجل الشرف بل لأجل المنطق الأحمر الظريف والسيف البراق . » ويتزوج إحدى بنات السوقة فلا يلبث به الأمر أن يعين بعض اللصوص على السرقة وهو فى لباس رجال الأمن. وتكون نهايته السجن حيث يموت بعد مدة متأثرا بعذاب الأشغال الشاقة أما أمه الفقيرة فكان قد قضى عليها إفراط الغم والحزن قبل ذلك بمدة

هكذا يجدان أن مسقط رأسهما مهجورا وقد اصبح اعزاؤهم فى عداد الأموات فيعزمان على العودة الى بومباى. وتلد «زينت» بعد عودتها ولدا ثانيا وهناك يؤسسان مدرسة خاصة ببنات العائلات النبيلة. وتدرس «زينت» بنفسها الفارسية والأردية والانجليزية والحياكة. ثم ينشئان مدرسة أخرى لقراءة القرآن والمباحث الدينية وكلما ازدادت شهرة المدرسة ازداد «على رضا» توفيقا واتسع رزقه حتى يصبح الاحتفال السنوى الذى يقام فى المدرسة من ألمع الأحداث فى حياة المجتمع ليس عند المسلمين وحدهم بل كذلك لدى الوالى البريطانى وكبار أعضاء الجالية الأوربية الذين يحضرون الحفل فى صحبة زوجاتهم وتمضى مدة طويلة حتى تتزوج بنت «على رضا» فى حفل كبير يشترك فيه المسلمون والهنود والأوربيون جميعا. ثم يترك «على رضا» بومباى قاصدا بغداد فى خدمة الانجليز، ومن ثم يسافر بعد مدة الى استانبول حيث يصير وكيلا للقنصل البريطانى. اما ولداه فيدرسان العلوم والطب فى جامعة لندن ويصف المؤلف (الذى لم يترك السند للسياحة) مدينة استانبول بأسلوب غريب للغاية. وإليك كلماته القليلة: «إنها مدينة عتيقة شهيرة فى العالم لأشياء كثيرة» — وكفى! ولما كان «على رضا» تركى الاصل فقد اشتاق لزيارة هذا المقام الذى كان مركزا للخلافة الاسلامية. وإنه ليبدأ لتوه بدرس اللغة التركية ولا تقل «زينت» عنه همة فى تعلم تلك اللغة ولا الاهتمام بالحضارة العثمانية. حتى أنه قد دار بخلدها أن تأسس مدرسة على طرز مكتبها فى بومباى، ولكن «ماذا عساها أن تدرس هنا والأتراك يمرون من الانجليزية كل النفور؟» وتستميد من همتها العالية فى التربية الإسلامية السيدات الأصيلات اللواتى يزرنها فى دارها فتتباحث معهن فى المسائل الدينية. وهن معجبات بها لأنها تجيد الانجليزية ... (وإنما لنعلم أن تربية البنات كانت فى ذلك العهد. حوالى عام ١٨٨٠ . فى تركيا أفضل منها فى سائر مناطق العالم الإسلامى، إذ لم توجد فى الإمبراطورية العثمانية مدارس لتعليم البنات فحسب بل وكانت هنالك ايضا ما تدعى «دار المعلمات» وهى مدارس ثانوية لاعداد المعلمات ..).

لا يلبث «على رضا» أن يشتد حبه وحب زوجته للأتراك فيهجر الانجليز ويتخذه السلطان صديقا ونديما وفى ذات يوم تقع فى يديه رسالة مكتوبة بالترميز باحثة عن «قنابل» و«تمهيد للثورة». وعندما تدعو إحدى سيدات الحريم السلطانى «زينت» الى منزلها. تعثر السندية الفطنة على ما يشير الى مخزن فى القصر. وكانت إحدى زوجات السلطان. وهى كردية الأصل. قد احضرت مواد الانفجار لقتل سلطانها وزوجته المختارة وولدهما ولى العهد .. ويتمكن «على رضا» من الكشف عن تلك المؤامرة بعد خوض كثير من المخاطرات التى لا يكاد ان يصدقها العقل، ويسجن كافة الأكراد العاملين فى القصر. ثم يختاره السلطان أميرا كبيراً ويصبح ذا نفوذ خطير فى أمور السلطنة.

يؤدى «على رضا» بعد ذلك فريضة الحج بصحبة عائلته وتلحق المنية بأمه فى المدينة المنورة. فيزور بعد ذلك وطن أجداده. القفقاس. وكان قد انتهى عهد سعده وأفل طالعه منحدرا صوب الغروب. وحن إلى الهند بعد أن تزايد حساده من الأتراك، وإن اختار ابنه الصغير الإقامة فى استانبول كطبيب ناجح وقد تزوج فتاة تركية جميلة «وجمال الأتراك مشهور».

اما ولد «على رضا» البكر. واسمه «محبوب على» فقد تزوج سيدة انجليزية قبل عودته الى الهند. وعندما يعود الوالدان الى بومباى بعد كل هذه المدة الطويلة يرغبان عن النزول فى بيت «محبوب على» «لأن ولدهما هذا كان يظن: 'كنت فى ممالك غريبة ورأيت قوماً أفضل من هؤلاء القوم وشاهدت نظاما أفضل من هذا النظام ومجتمعا أكثر تطوراً. ولذلك فكل ما أفعل 'أفضل'.» وكانت زوجته من نوع «المدامات» اللواتى يعتقدن أن الرجال عباد لهن ويوددن أن يجعلن البعل مسيراً حسب مشيئتهن ... زد على هذا ان «محبوب على» كثيرا ما اشترك فى مجالس الأنجليز

ومحافل الرقص عندهم، وأحيانا ما كان يحضر رجال من الانجليز ليصطحبوا زوجته للنزه او للملاهي ...

من جراء تلك الحال المقلوبة فضل «على رضا» و«زينت» أن يقيما فى دار صغيرة فى بومباى، ثم انتقلا الى حيدراباد بعد أن قلت أموالهم (ويسأل القارئ الصابر: وكيف صرفا الأموال الغفيرة التى كسبها «على رضا» فى الهند، ثم فى تركيا، ولا سيما وأن «زينت» كانت حكيمة فى الإنفاق كما سبق أن استخدمت البنوك فى أيام شبابها؟) .. ويشتد الخلاف بين ولدهما وزوجته البريطانية حتى أنها تذهب الى المحكمة وتطلب الطلاق منه. ولكن «محبوب على» وإن ود أن يتزوج مرة أخرى باحدى الأجنبيات إلا أنه صار يخاف كبرهن ويعيب تكبرهن، وفى النهاية اسعده الحظ بالزواج من بنت صالحة مسلمة ذات مال وجمال، فراح يدرسها مختلف الفنون ويسعد كل السعادة بحلمها وطاعتها له ...

أما أخوه الصغير فيسافر، ذات يوم، من إستانبول الى بومباى فى صحبة زوجته، ثم يزور الولدان وزوجاهما الوالدين فى حيدراباد. ويقرؤون ختمة القرآن على مقبرة والد «على رضا» وكذلك على روح أمه ويبتاع الأولاد دارا رحبة لـ«على رضا» و«زينت» ويعطونه ألفى روبية من حسابهم فى البنك. ثم يلتقطون الصور التذكارية للعائلة ... وبعد مدة توفيت «زينت» وتوفى زوجها الوفى بعدها بخمسة أيام ...

هذا تلخيص لوقائع القصة التى استغرقت قراءة المائتى صحيفة، ولإن قلت. أنها قصة غريبة، لا أجد فيها تحليلا سيكولوجيا للأشخاص، ثم أن ما حكاه المؤلف بعيد عن الحقيقة بل عن الإمكان. ولإن قلت. أن حبكة الرواية غير قوية ولا مؤثرة الى حد كبير لا سيما فى القسم الثانى منها، أى منذ أن تبلغ «زينت» دار زوجها فى بومباى، ولتحتوى القصة على نقاط كثيرة جديرة بالتقدير، ونظن أن «ميرزا قليج بيك» فى مدينته الصغيرة البعيدة عن عواصف العالم الكبير، كان من وجوه شتى، أقرب الى الفكر المعاصر وأعمق فهما لمهمات المجتمع الحديث مما كان عليه بعض زملائه فى ميدان الأدب والإصلاح الدينى. فإن قسنا قصة «زينت» بما دون من حكايات حول تربية النساء فى عين الزمان او قبل ذلك بقليل لكانت أقرب الى الحياة منها، ولأمكننا أن نتصور هذه العائلة المتواضعة من أسر الطبقات الوسطى فى الهند الإسلامية بكل تفاصيلها. وقد كان الحوار فى القسم الأول من الرواية مليئا بالتعابير السلسلة الرقيقة، والأشخاص، كأم «زينت» وخادمتها، مثلا، حيتان وكأنهما مأخوذتان من أى دار فى تركيا او فى الباكستان. ومع ضعف المعالجة الروائية نقف على معلومات لها أهمية عن الحياة الفكرية عند مسلمى الهند فى القرن التاسع عشر حتى ليجدر بنا أن نتعمق بعض الجمل القصيرة والملاحظات العابرة المخفية بين السطور وفى ثنايا القصة.

ومن الغريب أن «محمد اقبال» الشاعر والفيلسوف الباكستانى الكبير، صاحب الشعر المهيج للشجون وكتاب فى إصلاح الدين وإحياء الحياة الروحية عند المسلمين، لم يدع إلى كل

هذا القدر من الحرية للمرأة. ويفوقه فى ذلك الأديب السندى تقدمية وجسارة. وكان قد ألف حكايته هذه و«محمد إقبال» فى المدرسة الثانوية ..

مع ذلك يسهل علينا القياس بين قصة «ميرزا قليچ بيك» وشعر إقبال فيما يتعلق بأمر هام هو دور المرأة الأوربية. وإن التصوير الذى يقدمه لنا «قليچ بيك» لروحة «محبوب على» الإنجليزية مأخوذ الى حد ما من الحياة فلا شك أن أحوال المرأة الإنجليزية وأطوارها كانت فى نظر المسلمين بعيدة كل البعد عن قواعد الأدب ومخالفة لحشمة المرأة المسلمة المستورة الصالحة وكان الشاعر الكبير «ميرزا غالب» (١٧٩٧ -١٨٦٩) الذى سافر من دلهى الى كالكوتا عام ١٨٢٨ قد وصف السيدات الإنجليزيات اللواتى يتمشين فى شوارع المدينة ويتنزهن مع الرجال «كأنهن نسوة من الجن ذوات قلوب من الصخر.. »

وهكذا صارت «المدام» المتكبرة غير المطيعة لبعلها نموذجا مشهورا فى الأدب الهندى. وإن أراد «ميرزا قليچ بيك» للفتاة المسلمة أن تتعلم علوما مفيدة وأن تدرس اللغات والتاريخ والجغرافيا فكل هذا سبيل الى الحياة المحتشمة. تمتثل بطاعة زوجها فلا تخرج من دارها إلا باذنه. ولا تهتم بما لا يستحسنه من الأشغال والأعمال وهذه هى الزوجة المثالية التى يستطيع رب البيت أن يحادثها ويتحاور معها فى مسائل الدين والدنيا وهى رفيقة له. تشترك فى أعماله ومهماته. تربى أولادهما على أحسن وجه كما تهتم بتربية فتيات أخريات كى يمتد محيط المسلمات المثقفات ويزددن عددا وعدة

ومن الجدير بالذكر أن «زينت» لم تلد سوى ولدين فقط. وكان «على رضا» الولد الوحيد لأمه. ونعتقد أن المؤلف أراد بذلك حصر العلاقة العائلية فى دائرة صغيرة مسالمة. إذ يصعب ذلك كلما كبر عدد أفراد الأسرة خاصة من الفتيات. وتتفق نظرة «ميرزا قليچ بيك» فى هذا الخصوص وأفكار المصلحين الحديثين وأنصار تحديد النسل — مع أن عائلة المؤلف نفسه اشتملت على اربع عشرة ولدا ..

اما «المدام» الأوربية فلا زالت المثال المضاد للمسلمة الصالحة. وإن مدح «على رضا» عقلها وذكاءها وحريتها فما استحسن كبرها وما لمس فيها من قبيح الخصال حتى أن النساء الأجنبيات أقبح سيرة من الرجال. كما قال المؤلف على فم «محبوب على» بعد طلاقه.

«تظن أولئك (المدامات) أنهن أنزلن من السماء. وأن أولئك الأهالى الوطنيين لا يصلحون إلا للخدمات الدنيا. وإن ما يظنه الرجال تظنه اولئك النساء مثله أو أضعافه ...»

ونصادف تصويرا شهيراً لهذه «المدام» الغربية فى شعر إقبال حيث يصور «اوربا» فى شكل فتاة جميلة تزور، فى جهنم، يهودا الإسخريوطى الذى خان عيسى بن مريم. ويخاطبها يهودا قائلا أنها هى التى تستحق فى الطاهر الحقيقة عذاب النار فهو لم يخن سوى جسم عيسى ولكنها تصلب روح المسيح كل يوم عدة مرات ... وهنا شعر آخر فى عين الكتاب الذى يدعى «جاويد نامه» (كتاب الأبدية) يصف فيه الشاعر إقبال هجوم امرأة أوربية على فلك المريخ. لا سيما وأنها إحدى رائدات حركة تحرير النساء بالقوة. وها هى تخاطب نساء هذا الفلك الساكن داعية إياهن للجهاد ضد الرجال وتأسيس حكم النساء وهى، على حد قول «إقبال» تنتمى إلى نوع من الشياطين .

ويوجد هذا التضاد بين المرأة العربية والمرأة الشرقية فى أكثر الحكايات الهندية فى اواخر القرن التاسع عشر واوائل قرننا الحالى حتى أننا نشاهد هذا التضاد فى بعض المنمنمات من عهد المغول فى الهند اى فى القرن السابع عشر- حيث تصور فيها إمرأة غربية —«اوربكية»— بأسلوب غريب مستهجن

اما الجانب الآخر الذى يجلب اهتمام القارئ فهو تصوير دور الأتراك إذ كانت المناسبات التاريخية بين الهند وممالك الأتراك قديمة جدا. ومن المعلوم أن أكثر الجيوش التى نزلت بلاد الهند من جبال أفغانستان كانت تتألف من أتراك آسيا الوسطى حتى أن كلمة «تُرك» فى بعض لهجات الهند صارت تضاهى «مسلم». وذلك اثناء القرون الوسطى. أما فى الشعر فيمثل التركى الأبيض الوجه الحسين المحبوب جمال الدين الإسلامى وجلاله. وصار الهندى الأسود القبيح مثالا للكفر وأهل جهنم ... وعندما فتح «بابر» حفيد تيمور الهند الشمالية عام ١٥٢٦ وأسس الأمبراطورية المغولية هناك. وكان قد ألف سيرة حياته بالتركية. كما كان بعض أمرائه يكتبون أشعارهم بلغة أجدادهم وما زالت التركية معروفة عند عدد لا يستهان به من النبلاء فى الهند حتى أواخر القرن الثامن عشر.

وفى القرن التاسع عشر. بعد استيلاء بريطانيا على مناطق الهند. وجه مسلمو الهند آمالهم الى الدولة العثمانية خاصة وأن مكة والمدينة كانت آنذاك تحت حكم الأتراك كما اعتبر بعضهم السلطان العثمانى «الخليفة» الحقيقى وأمير المؤمنين. وإن هذا الحب العميق للأتراك هو السبب فى إدخال حكاية رحيل «زينت» الى استانبول فى قصة «قليچ بيك».

وليس من داع للتعمق فى تاريخ العلاقات بين مسلمى الهند والأتراك بعد ذلك. ويكفى أن نذكر «حركة الخلافة» بعد الحرب العالمية الأولى وما قاله «محمد إقبال» فى الأتراك وفى أتاتورك، الى غير ذلك من الأحداث السياسية وتجديد المشاركة الاقتصادية والعلمية فى عصرنا الحاضر.

واعتقد أن بعض التفاصيل فى قصة «زينت» قد استلهمت عن شخصية معروفة لدى أدباء السند فى القرن التاسع عشر، وهى شخصية «حسن عالى افندى» أحد أصدقاء «سير سيد أحمد خان» السابق ذكره، اول المصلحين المسلمين فى الهند، وكان كذلك صديقا لـ«سيد أمير على» الأديب المجدد. أسس «حسن عالى أفندى» مدرسة خاصة فى كراتشى وهى «سند مدرسة الإسلام» التى درس فيها مدة من الزمان «محمد على جناح» القائد الأعظم للباكستان.

وصار «حسن عالى أفندى» قنصلا تركيا فى كراتشى عام ١٨٨٩، ولا شك أن فعاليته فى ميدان التربية قد أثرت فى «ميرزا قليچ بيك» الذى رأى فيه خير ممثل للعلاقات السندية-التركية وكان صديق لهما، اسمه «الله بخش أبوجا» هو أول مؤسس لمكتب بنات فى السند فى تلك السنوات.

وإن اطلعنا على قصة «زينت» فى هذا الضوء لوجدناها جديرة بالتحليل، ونعتقد أنه يليق بمؤلفها أن نعدق عليه الثناء -- ولو أنه كتب بالعربية، أو حتى بالأردية، لكنا عددناه من بين الأدباء المحدثين المصلحين الكبار، وواحدا من مبشرى عصر جديد للسيدات المسلمات، ومربيا لقومه، قومه الذين يقطنون المنطقة التى فتحها العرب المسلمون سنة ٧١١م. والتى ما زالت تفتخر بميراثها العربى وتاريخها الإسلامى.

الرسوم المنشورة فى ص ٣٩ وص ٤٦ وص ٤٥ مأخوذة بالحجم الطبيعى عن أصولها عن كتاب T. Postans, Personal Observations on Sindh, London 1843

ميرزا قليچ بك نشكر عائلته لوضع صورته تحت تصرفنا
كما نقدم الشكر لعلام ربانى آگرو حيدرآباد على خير معونته

أحمد أمين
واتباع الاستاذ الامام محمد عبده

بقلم د. طلف خالد

الخلاف بين أتباع الاستاذ الامام محمد عبده

يقول المستشرق ماكوم كر Malcolm Kerr اننا لا نجد في مصر من لا ينهض على تراث الاستاذ الامام محمد عبده بل نجد كثيرا من العلماء يدعون أن التراث يعود اليهم دون غيرهم. ذلك أن الجهود الاصلاحية التي بذلها الاستاذ تعتبر بصورة عامة نقطة البداية لانطلاق الفكر الاسلامي الجديد في مصر اذ أنه قام بتمهيد الطريق الذي أدى الى هدم التقليد الاعمى أو النظرية التي تدعو الى التمسك بما جاء به السلف. فقد دعا الاستاذ الامام دعوة ملحة الى فتح باب الاجتهاد من جديد وأدى ذلك الى بث مبدأ التفكير الحر

على أن الاستاذ لم يكن في وضع يتيح أن يجد حلولا واضحة وسديدة لكثير من المسائل العاجلة التي تواجه العصر الجديد. فان بعض أقواله يحيط به الغموض في كثير من الاحيان وهو ما أدى بعض أتباعه من المصلحين الى تطوير بعض افكاره الى مواقف ربما تخرج عن أهدافه ومن ناحية أخرى فان عمليته الجذرية أدت بعض أتباعه المحافظين الى بث افكاره بطريقة جذرية جعلت افكاره تظهر بمظهر رجعي وان كان ذلك رد فعل للاتجاه الذي امتاز به اتباعه التقدميين كما أسلفنا آنفا.
وفي مقال للمفكر الباكستاني «فضل الرحمان» عن أثر التجديدية في الاسلام جاء ما يلي لقد قام مقام تحررية الامام محمد عبده نوع من الجدل الذي يأخذ به السفسطائيون وفي الوقت نفسه زاد على المحتوى السياسي بالنسبة الى المغزى التعليمي والفكري لتعاليم الامام عبده غير أننا اذا أمعنا النظر في ثمرة الآراء التي جاشت بها صدور أشباه العلماء وأنصاف المثقفين في الازهر فاننا نجد أنفسنا مضطرين الى أن نعترف بعدم وجود شيء يشير الى نجاح الامام عبده وآية ذلك ان أتباع الامام المتحمسين له لم يكونوا مشائخ بحكم المهنة بل كانوا ينتمون الى طبقة المثقفين بمزيج من القديم والجديد. فكانت مؤلفاته مصدر تحرر ودرعا وسلاحا في يد رواد الحركة التجديدية والمفكرين الاجتماعيين والسياسيين مثل قاسم أمين صاحب كتاب «تحرير المرأة» إذ كانوا يستغلون اسم الامام سندا لآرائهم مكتسبين بذلك إقبال الناس على مبادئهم الحديثة التي لم يستسيغها الناس من قبل.

أما العلماء الذين تخرجوا في الازهر. ومنهم من أصبح — فيما بعد — من زعماء الحركة العقلية الثورية كعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد. فانهم يهدفون الى تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف تفسيرا أكثر حرية — وكان هنالك علماء تميزوا بمحافظتهم في علوم القرآن والحديث فهم محمد رشيد رضا ومحمد الغزالي. فكان هؤلاء العلماء المحافظون يستغلون آراء الاستاذ الامام في صالح التقليد. ويقال أنه من حق كل الفئتين التابعتين للأستاذ الامام أن يستغل اسم الامام لأن آراءه يمكن أن تكون طيعة للتفسير على هوى كلا التيارين. المحافظ والتحرري. ممكنة الاستخدام في خدمة كل من أهدافها.

«انه لواقع تاريخي وأساسي بالنسبة للتاريخ الديني وتفهمه أن المادة الواحدة تعني معاني مختلفة على اختلاف الناس. فلا غرو اذن إن تباين تفسير الأنظمة الدينية على مر العصور مادامت حية ولا تفقد تأثيرها على الناس».
وعلى الرغم من ذلك فان الصراع بين الجناحين المعارضين بعضهما بعضا — وكان الصراع يبلغ أحيانا أشده عنفا وحماسا — يثير في انفسنا سؤالا له اهمية للغاية ألا وهو هل يمكن ان تمط افكار الاستاذ الامام عبده الى درجة تتمشى معها مطالب كلتا الفئتين حتى يتاح لنا أن نقول انه يضمن الحفاظ على تراثه بصورة مستمرة، ويرى ذلك جميع المفكرين الكبار على وجه التقريب. ومن أبرز أصحاب هذا الرأي ماكس هورتن Horten وشارل آدمس Adams وهاملتون جب Gibb وفضل الرحمان Fazlur Rahman وماكوم كر Kerr و ا. م. هـ. مريد (ويجدر بي أن اذكر هنا أن هذه الدراسة تشتمل

على عهد ما قبل الثورة والسنوات الثلاث التى تلتها، زمن ثم ما طرأ بعد ذلك من تطورات لايخرج فى هذا المجال). ولنا أن نسأل أيضا أى الفريقين المعارضين معارضة واضحة من أتباعه قام بأخذ وبسط أفكاره وأهدافه التى تعلو عليها مسحة الغموض فى كثير من الاحيان، ثم ان استيلاء فريق دون غيره على تراث الامام يحمل بين جنباته خطورة الاجحاف عليه؟

هذا ونجد أيلى قدورى Kedourı يبذل مجهودا خطيرا فى كتابه «الافغانى وعبده» ليجيب على هذا السؤال ولكنا نجده يرجح كفة الميزان نحو فريق التحررية — وقد بنى نظريته على أقوال عبده الخاصة وما جاء فى رسائله الى الافغانى ثم ان ما يعتبره دليلا على التفكير الحر للامام. يبدو ذلك أقل اثارة بالنسبة للباحثين الذين يقولون أن التصوف على اختلاف ألوانه ومسحاته حرء لا يتجزأ من الاسلام، ويجعل الاستاذ قدورى فكرة وحدة الوجود تظهر وكأنها انحراف عن الدين مستدلا على ذلك ببعض الأمثلة التاريخية، — ولكنه لم يقدم دليلا واحدا على صحة ما ذهب اليه فى هذه المسألة. فالحق أن التوفيق بين نظريتى وحدة الوجود ووحدة الشهود كان من أهم ما قام به عالم دينى نبه ذكره فى العالم كله ألا وهو الشيخ ولى الله من أجل علماء دلهى (الهند) والشيخ عبيد الله السندى الذى بث افكار الشيخ ولى الله فى العالم كله فى عصرنا هذا، واذا وقفنا وقفة تأن وامعان بازاء افكار الامام عبده وأساليب تعبيره فى ضوء الفكرة الاسلامية الجارية فيما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر فان حجة الاستاذ قدورى فى اثبات رأيه تذهب هباء.

كان الامام عبده يستهدف التجديد فى الحركة الفكرية للاسلام بغرض ملء الخليج الحائل بين العلوم التقليدية والحركة العقلية الجديدة الوافدة من الخارج. واذا نظرنا فى مؤلفات الامام عبده التى تمت بصلة الى ما يدعو اليه أتباعه فانا نجد مصطفى عبد الرازق الذى نقل رسالة الامام الى اللغة الفرنسية يحذو حذو الامام فى الحركة التجديدية. فيقول الاستاذان شارل آدمس وهاملتون جب بأن مصطفى عبد الرازق أحق أتباعه فى التجديدية رغم تشبثه بقواعد التقليد الاسلامى وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق يغدق كل عطفه وحبه على الطالب الشاب احمد أمين (١٨٨٦ الى ١٩٥٤) وكان التلميذ الشاب يختلف الى بيت الشيخ عبد الرازق حيث كان المثقفون يجتمعون ويتبادلون الرأى فى كل صغيرة وكبيرة من الامور التى كانت تطرأ على حياتهم وكان أحمد أمين قد سمع عن

الامام عبده مرتين عندما كان طالبا يافعا فى الازهر ولكنه ألف الإمام وافكاره عن طريق الشيخ مصطفى عبد الرازق. ويرى المستشرق بابر يوهانس صلة خاصة بين مصطفى عبد الرازق وأحمد أمين فيما يتعلق بايضاح الدين، فيقول أن كلا منهما يفسر الدين بتعبيرات تعود أصلا الى الليبرالية الاوربية بدلا من أن تكون مصادرها مصطلحات الاسلام.

وقد حذا أحمد أمين حذو الامام عبده والشيخ مصطفى عبد الرازق فى دراسته للدين كما يرى طه حسين أنه فى امكان الشبان المسلمين المتحرجين فى الجامعات الحديثة أن يتابعوا دراساتهم دون خشية المرق من دينهم وايمانهم . وقد مهد لهم أحمد أمين الطريق السوية فلا بأس عليهم اذا مضوا فى دراستهم دون أن يخافوا او أن يحرجوا من ناحية عقيدتهم الدينية وهنالك مقياس عام لاعتبار أحمد أمين خليفة حقا للامام عبده بين أتباعه المعاصرين وذلك لأنه خير مثل للطريق الوسط الذى يدعو اليه الاسلام: كما يقول الباحث اللبنانى حسن صعب:

«والذى يتخذ الطريق الوسط يتناول القرآن الكريم بنفس مكونة من الثقافة الاسلامية الكلاسيكية ولكنها فى الوقت نفسه مزعزعة بصدام الثقافة الحديثة أو بعقلية مشوبة بالافكار الكلاسيكية والحديثة معا

وقد حاول أن يحذو حذو الافغانى والامام عبده وهما ممن قال بأن الاسلام دين عقل.»

غير أن الطريق الوسط الذى سلكه أحمد أمين لم يكن مصدره الوحيد الطريق الذى اتخذه مصطفى عبد الرازق وقد نشأ أحمد أمين فى بيئة محيطة بظروف محلية تأثرت بعوامل قوية تركت أثرها فى تكوين شخصيته فكان موقفه العقلى مبنيا على ارادته الحرة ومعتقداته الذاتية — وقد دفعته نزعته العقلية الوثابة الى مجابهة الاتجاهات الفكرية المتصارعة فى مصر ذلك العهد. ويقول الاستاذ «مريد» تعليقا على كتابيه الاولين «مبادئ الفلسفة» و«كتاب الاخلاق». بأن اتجاه تفكيره قد تكون بتأثير المتجددين الليبراليين من أتباع الامام عبده. ويمضى فيقول.

«ان عنوان الكتابين ان دل على شئ فانما يدل على أن احمد أمين فى نشأته الفكرية فى تلك السنوات كان قد تأثر تأثيرا قويا بأفكار احمد لطفى السيد عميد الطبقة المثقفة الجديدة وكان لطفى السيد صديقا حميما للامام عبده وتسلم قيادة الحركة الفكرية بعده وواصل دوره القيادى فى المرحلة الخطيرة التى كانت تمر بها طبقة مصر الحاكمة

اوسكار كوكوشكا ، فرسان الحرب فى المغرب الأوسط Laurens

التى كانت تسعى فيها الى حل المشكلات التعليمية والايديولوجية »

ولرأى الاستاذ «مريد» ما يبرره الى حد ما وإن كنا لا نستطيع أن نقبله كليا. ذلك لان سيرة حياته وأقوال أصدقائه تشهد على غير ذلك. فنجد فى كتاب «احمد أمين بقلمه وبقلم أصدقائه» الذى نشر تذكارا له. أن أحمد أمين كان مسلما قحا فى الجامعة القومية رغم تعاونه العلمى مع لطفى السيد الوطنى الليبرالى. وقد سمى بلقب «السنى» لما امتاز به أحمد أمين من تشبث بتعاليم الاسلام وان كان تمسكه بالطقوس أدى به الى خوض غمار التصوف المتنور فى آخر حياته

وفى هذا الصدد يجدر بنا أن نذكر الاوضاع المتماثلة فى حياة كل من المفتى محمد عبده والقاضى أحمد أمين (٢٦ ـ ١٩٢١) ولسنا نريد أن نعثر على المصادفات فكل ما نسعى اليه هو تحديد مجال التطور الفكرى عند المفكرين المسلمين المتجددين. وبناء على ذلك فان المقارنة التالية بالنسبة لاحمد أمين توضح لنا طريق التطور بما فيه من العوائق والفرص.

كانت شخصية أحمد أمين تحتوى على شبه بشخصية الامام عبده ويعود ذلك إلى عهده التعليمى وكان أحمد أمين ينتمى الى الجيل التالى للامام. ولم يكن أحمد أمين قد تلقى علومه على نفس النهج الذى تعلم به معظم المتحررين فى عهده. كما أنه لم يتبع مسلكا واحدا على غرار الازهريين. وقد نشأ فى ظروف مماثلة لظروف الامام محمد عبده فى بعض تفاصيلها الهامة وحملتها ـ فما قاله محمود تيمور على أحمد أمين فى مقالته «صورة أحمد أمين» يصدق عن الامام عبده أيضا. إذ يقول: «انه من المدهش للغاية أن الرجل الذى نشأ فى بيئة محافظة شديدة وترقى بقوة سواعده أصبح من دعاة الفكر الحر والبحث وراء الآفاق الجديدة

وعلى منوال الامام عبده بذل أحمد أمين مجهودا كبيرا للتوفيق بين النهجين التعليميين وقد كان ذلك أسهل عليه من غيره لانه استفاد من المعاهد الجديدة للعلوم المحافظة التى أقيمت نتيجة للجهود الاصلاحية التى بذلها الامام عبده كما أن أحمد أمين تلقى طرق التفكير الحر لدعاة التحررية بانتمائه الى مدرسة القضاء التى أقام فيها مدة خمس عشرة سنة.

تلقى أحمد أمين تعليمه الابتدائى فى الكتاب مثلما تلقاه الامام عبده ـ وكما لعب الاساتذة الشيوخ فى نشأة

اوسكار كوكوشكا أمام أحد الحمامات الشعبية ى مراكش، عن
Oskar Kokoschka, Marrakesch Kassette mit 18 Lithographien, herausgegeben von Marlborough Fine Arts, London 1966.
نسكر دار نشر هانس كريستيانس Hans Christians هامبورج لإعارتها لنا كليشهات هاتين اللوحتين

الامام عده دورا فى بيت الأسرة كدلك لعب والد أحمد أمين دوراً شبيها ى نشأته فكان يفرض عليه احضار الدروس فى البيت ولما بلغ الخامسة عشر من العمر أرغم على الالتحاق بالجامع الأزهر على غير رغبة منه، ومع دلك فقد أنتهز الفرصة وأكب على قراءة الكتب الأوربية على قلتها. وزاد اهتمامه بها تزويدا لنفسه بالعلوم الحديثة، وكما تعلم الامام عبده اللغة الفرنسية للتعرف ماشره على الفكر الغربى فان أحمد أمين تعلم بدوره اللغة الانجليزية وهو ابن ثلاثين سنة. ولما أحس بانه أخد من اللغة الانجليزية ما يكفيه لنقل بعض العلوم العربية الى اللغة العربية بدأ يشعر شعورا قويا فى نفسه بالعمل. كيف لا والامام عبده نقل كتاب «التعليم» لـ«سبنسر» Spencer الى اللغة العربية. وهكذا فقد قام أحمد أمين ايضا بترحمة كتاب رابوبورت «مبادئ الفلسفة». وكما وجد الامام عبده فرصة جديدة فى سويسرا لتنمية رغبته للعلوم الحديثة بالاستماع الى المحاضرات التى كانت تلقى ى جامعة جنيف كذلك استفاد أحمد أمين من محاضرات الاساتذة الاوربيين التى كانوا يلقونها فى جامعة القاهرة المنشأة حديثا آنداك، كما أنه استفاد ايضا بالمحاضرات التى كان يلقيها المستشرقون فى مؤتمرات دولية حضرها أحمد أمين مندوبا عن الجامعة المصرية ى جامعات ليدن وبروكسل.

وكان كل من الامام عبده وأحمد أمين يولى اهتمامه الاكبر الى العلوم الاجتماعية والاخلاق والتاريخ والفلسفة والتعليم - وإن كان أحمد أمين يبدى اهتماما أكبر بكثير بالفنون الجميلة من الامام عبده لأنها تمت الى العلوم الأخرى بصلة. ويدل على ما ثار من خلاف بينه وبين توفيق الحكيم حول مبدأ «الفن للفن» الذى كان يدعو اليه توفيق الحكيم. فقد رفض أحمد أمين هذا المبدأ بكل قوة لأنه كان يدعو الى استخدام هذا السلاح لاصلاح المجتمع. وكان الامام عبده يؤكد على ضرورة اصلاح العلماء اى الى ادخال الاصلاح ى تعليمهم وتخرجهم من المعاهد الدينية وتأدية دورهم ى المجتمع فكان يدعو الى ربط نظمهم التقليدية بالوقوف على العلوم الغربية الحديثة. وقد قام أحمد أمين بهذه الدعوة وقال انه شرط اساسى لتنفيذ الاصلاحات ومع أن هذا الموضوع ليس بجديد اذ نادى به كثير من المجددين الا أن أحمد أمين كان شديد الحماس له يجد نفسه مدفوعا بوازع أدبى لا نظير له.

نظرية التاريخ وتصور النبوة

حاول الاستاذ الامام محمد عبده التوفيق بين القديم والجديد، وقد تبلورت جهوده في هذه الناحية في تكوين نظرية للتاريخ أوردها في تفسيره للقرآن. في هذه النظرية تلتقي فكرة النبوة كعامل فعال يتدخل في مسيرة التاريخ والفكرة الاجتماعية للتطور المضطرد الصعود نحو نقطة واحدة. فمثلما يمر تكامل الفرد بمختلف المراحل مثل الطفولة والمراهقة والرجولة كذلك يمر تطور التاريخ بمثل هذه المراحل وعليه فإن سنة الله في الامم تسمح لها بالتنمية حتى تصل مرحلة المراهقة التي تحف بها أخطار المقامرة المملوءة بالفوران العاطفي وحب الذات وفي هذه المرحلة الخطيرة يبعث الله القدير عز وجل نبي يقوم من بين أبنائها ويكرمه بوحيه سبحانه تعالى وبذا فان جميع الانبياء الذين أوتوا الحكمة من عند ربهم تتوفر لديهم الوسائل الكافية لاتمام رسالاتهم. غير أن مرور الزمن يلعب بالناس ألاعيب فينسون أو يتناسون دعوة الرسالات السماوية، فيأتي أساتذة ويشوهون الدين الحنيف شر تشويه. ويزيد الطين بلة تلك الخلافات السياسية التي تحدث التفرقة بين أبناء الأمة الواحدة فتنقسم فرقا وشيعا ويأتي وضع تقوم فيه البشرية التعساء باصلاح أمرها بالتعليم وتطهير نفسها خلقا فترجع الى هدى الوحي

وهذه النظرية تخالف فكرة التطور المتواصل نحو الكمال كما يقضي به قانون الطبيعة الذي يتمشى مع فكرة التدخل السماوي عن طريق بعثة الانبياء في مسيرة التاريخ، لان التطور نحو الكمال عند محمد عبده لن يتأتى بدون التدخل السماوي كعامل خارجي والا فانه سيؤدي الى الفوضى. فهنا تبدو نظرية التطور التي سادت أوربا خلال القرن التاسع عشر بلا جدوى على مرور الزمن والنظرية القائلة بالتدخل السماوي عن طريق البعثة النبوية تختلف فعاليتها على اختلاف درجة تمسك المؤمنين بدينهم وعقيدتهم وهكذا فان الحتمية النظامية أو الآلية تتلاشى كي تحل محلها الحتمية الخلقية في مسيرة البشرية أو قل ان شئت المجتمع البشري للوصول الى الرجولة.

ولقد حاول الاستاذ الامام أن يوفق بين الفكرة الغربية للتقدم كقانون التاريخ الموحود بداهة في حياة المجتمع البشري وبين الفكرة الاسلامية التقليدية للبعثة النبوية على أنها منتهى الكمال، وقد تبنى أحمد أمين هذا الموقف وخطى معها خطوة أخرى بحيطة فيقول ان سنن الله في الامم مترادفة لنظرية الارتقاء القائلة بأن البشرية تخطو خطوا حثيثا نحو الكمال. وهذه العملية الشاقة تستمر استمرارا بين البناء والهدم فاذا خطت نحو التقدم خطوتين رجعت الى الوراء خطوة وبينما تحتاج كل خطوة متخلفة إلى بذل مجهود اكبر لمواصلة السير الى الامام. وتبدو هذه الحالة أكثر وضوحا في بداية الشوط اذ أن البشر لم يتبينوا بعد كيف يخطون ولم يصبحوا على وضع يستطيعون بارائه الاستفادة من التجربة الحاصلة في الوصول الى ما وصل اليه الانسان من التقدم في سيره وكلما أحس بالغموض في الهدف أو لقي عرقلة في طريقه أو شعر بالتعب والارهاق رأى لمعة بريق تنير نفسه وهو بريق الامل يزيل الغموض والعراقيل ويريح نفسه واذا كان ذلك حقا بالنسبة للفرد فان البشرية مجتمعة تمر بنفس هذه المراحل والهام الفرد يصير على مستوى البشرية كلها طلوع النبوة أو بعبارة أخرى فان في هذه المرحلة الخطيرة يبعث النبي ليهدي الناس على الصراط المستقيم وبعد النبي يأتي المجدد ويليه المصلح بعد أن تم تسوية الطريق وتوضيح معالمه، فالالهام قوة تتمشى مع مقتضيات قانون الطبيعة ويتسع مجالها فاذا كان الالهام في أول الامر مقتصرا على النبي ثم أصبح المجددون يعمون به وأخيرا في وقتنا الحاضر صار المصلحون يلهمون ويمكن أن تصبح هذه الميزة على مر الزمن ملكية عامة.

وعندما يكتب أحمد أمين عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) يحاول أن ينزه تصور النبي عن كل ما طرأ عليه من الاساطير التقليدية والخرافات. وكان رحمه الله في ذلك أشد وطأة من الاستاذ الامام عبده والمتجددين الذين يتشدقون ويتسابقون بأقلامهم في تأليف سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم) وذلك لأن الكاتب المتحدث عن سيرة النبي يصفه بأوصاف يتحلق بها زعيم من زعماء البشر الكبار دون أن يولي اهتمامه بالتطور التاريخي والاعمال التاريخية التي قام بها. وبعبارة موجزة أنه يحاول أن يأتي بتصور النبي على تصوره لبطله هو. وهكذا فانه يجد نفسه مضطرا الى أن ينقل تصور النبي المملوء بالعناصر الوهمية التي نجدها في التصور التقليدي للنبي ولا نستثني من ذلك الكتاب العظيم الذي ألفه محمد حسين هيكل عن سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم).

وقد حاول كثير من الفلاسفة المسلمين القدماء أن يرفعوا عن الوحي النبوي كل ما هو خارق للعادة من صفات ويجعلوه كأنه عملية طبيعية، وأما ما يعتبر خارقا للعادة في شخصية النبي مثل ظهور المعجزات على يد مبعوثة بأمر من الله العلي فان كل ذلك رد سببه الى العملية الطبيعية. وقوة الانبياء العقلية الخارقة للعادة تظهر في فقههم

الدى يبرر علمهم بالاسرار الالهية وفى وعودهم و وعيدهم، وقال الفلاسفة أنه من الممكن لاناس نوابغ أن يبلغوا درجة رفيعة من العلم لا يتيسر لغيرهم من الناس أن يبلغوها. ومن أشهر فلاسفة المسلمين الذين ذهبوا الى هذا الرأى العقلى الفارابى كما أن ابن سيناء يقول ان وضع كل الاشياء فى الماضى والحاضر والمستقبل فى نفس النبى ليس بأمر غير منطقى يخالف الطبيعة بل انه مما يتمشى مع النظام الطبيعى للعلة والمعلول لان قبول هذا الوضع (أى حدوث أشياء صدفة دون سبب) يخلو من كونه محققا وعقليا.

وعلى كل فان الاتجاه التقدمى عند الفلاسفة المسلمين قد توقف عندما أخمدت شعلة التنوير الاسلامى التى كانت الحركة المعتزلة قد اشعلتها أول الأمر — ولم تبعث هذه الحركة فى العالم العربى حتى جاء الاستاذ الامام محمد عبده وقام ببحث علمى فى موضوع النبوة لاول مرة فى العصر الحديث وقد نزه الامام فكرة الوحى عن الاوهام المتراكمة عليها منذ قديم، وقد تناول الموضوع من درجات مختلفة للحس، وحذا حذو الفلاسفة الاوروبيين فى استدلاله. فقال ان الالهام ذروة الذكاء البشرى. وعند الامام عبده يكون الوحى نوعا من الالهام وذلك عندما يتكلم عن الحس الدينى فى الضمير الشخصى لذلك فانه لا يرى مدعاة للتمييز بين مغزى الالهام والادراك الحسى اذ يقول فى الرسالة. «أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه (اى الوحى) عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة او بغير واسطة». (رسالة التوحيد. الطبعة الرابعة، ١٩٥٦، ص ١٠١)

ووفقا لاعتقاد المسلمين عامة أن الوحى لا يأتى مباشرة فى جميع الاحيان وانما يلعب الملائكة دور الوكلاء، فيسمع الانبياء أصواتهم بظهورهم متجسدين وقد أوضح الاستاذ الامام هذه الظاهرة بطريقة تؤدى الى التوفيق بين ما هو طبيعى وما هو خارق للعادة فيقول ان بعض المرضى المصابين بامراض عقلية يرون صورا ويسمعون أصواتا يخيل لهم كأنها حقيقة ملموسة والحق أن هذه الصور والاصوات لا طائل تحتها وليست مبنية على الواقع اطلاقا. والمهم ان المرضى المصابين بامراض عقلية اذا كانوا يرون صورا ويسمعون أصواتا كانها صور واصوات أحياء، فكيف برجل أنعم بعقل ممتاز فانه ليس ببعيد أن يرى صورا ويسمع أصواتا لكائن حى. ويحس بالاشياء على ما هى عليه فى الحقيقة، ويمر بهذه الحالة غير المعتادة حتى قبل نزول الوحى عليه، فمثل هذا الرجل المتكامل روحيا يخصه الله القدير بنعمه وينزل عليه الوحى.

هذا ما ذهب اليه الاستاذ الامام عبده فى مسألة الوحى، أما الدكتور فضل الرحمان فانه أيضا فى بحثه عن «النبوة فى الاسلام» يلخص ما وصل اليه المفكرون من نتيجة فيقول.

«ان النبى اذن رجل يمتاز بقوة عقلية غير معتادة من حيث انه يستطيع أن يعلم بواسطتها كل ما فى الكون بنفسه دون الرجوع الى أى مصدر خارجى ومع ذلك فانه من الضرورى أن يكون التفكير الفلسفى سابقا لنزول الوحى كما يجب أن تمر قوة التفكير السوية بالمراحل التى يمر بها العقل المفكر العادى، والفرق بين الشخصية النبوية والشخصية العادية هو أن الشخصية النبوية تعلم نفسها بنفسها.»

ويقول لنا الإمام الغزالى ما خلاصته.

ان النبوة نعمة الهية لا يمكن الحصول عليها بالجهد وان كان الجهد ضروريا لاعداد الروح او النفس لتلقى الوحى بالعبادة والرياضة واعمال الفكر والقيام بالأعمال الخالصة والطبيعية.

والرسول فى رأى أحمد أمين المتحرر عن النبوة كما جاء فى مقالة «محمد الرسول المصلح» صفة تفخيم وتعظيم لا غير. وصاحب المقالة يبدى اهتماما أكثر بالاصلاح الذى قام به الرسول من اهتمامه بالافكار المعقدة المتشابكة عن الادراك الحسى والالهام والوحى، والحق أن أحمد أمين يركز جل اهتمامه على إنسانية النبى ويظهر ذلك بكل وضوح فى مقالة «محمد رب بيت» ولا شك فى أنه لا يدحض العقيدة العمياء فى عصمة الانبياء ومع ذلك فانا نجده فى رسالته عن «المهدى والمهدوية» يتخذ موقفا معارضا من فكرة العصمة ويتكلم عنها باسهاب حتى يصعب علينا أن نستثنى منها عصمة اى نبى من الأنبياء.

هذا ونجده يصور النبى (صلى الله عليه وسلم) على أنه رائد الثورة الاسلامية يتابع الأوضاع الاجتماعية فى بلده والبلاد المجاورة له ثم يرتكن الى غار حراء ويفكر ويمعن فى التفكير امعانا دقيقا فى دراساته العميقة المخزونة فى نفسه ويرى وهو فى هذه الحالة أن المعالجة العقلية البحتة لمشكلات المجتمع لا تجدى شيئا ومن ثم ينطوى على نفسه ويصغى الى صوت قلبه فليس هنالك ملك يظهر كما تقول الروايات التقليدية عما جرى فى الغار وانما هنالك شرارة الهية .. .. تفتح السور للعواطف التى تختلج فى صدره. ويقول أحمد أمين أحيانا أخرى ان الشرارة الألهية هى عبارة عن الالهام الذى هو الذروة التى يصل اليها بعد عناء التحليل الذاتى والبحث عن القوى الداخلية

هانس فيرنر جيردتس Hans Werner Geerdts (من مواليد كيل Kiel عام ١٩٢٥)

فى هدوء الاعتكاف.

وآراء احمد أمين فى هده المسألة تشبه آراء السيد أحمد خان. وقد خصص أحمد أمين بابا فى كتابه «زعماء الاصلاح فى العصر الحديث» للسيد أحمد خان أحد المصلحين فى القرن التاسع عشر بالهند وبدا فان أحمد أمين يعبر عن اعجابه العميق بالسيد أحمد خان. ويصفه بأنه (أحمد خان) يشبه الأستاذ الامام عبده فى قيادة الحركة الاصلاحية فى شبه القارة الهندية الباكستانية. ويقول أحمد أمين ما مؤداه

«فقال ان الوحى كان بالمعنى دون اللفظ داهبا فى ذلك مذهب بعض علماء المسلمين المتقدمين الذين حكى قولهم السيوطى فى الاتقان. اذ قال. وذكر بعضهم أن جبريل انما نزل بالمعانى خاصة وأنه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعانى وعبر عنها بلغة العرب. وتمسك قائل هذا بظاهر قوله تعالى. «نزل به الروح الأمين على قلبك» (زعماء الاصلاح ص ١٣١).

فان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم يستخدم جميع الوسائل للقيام بمهمته بكل قلبه ثم يلتفت الى قلوب بنى آدم ويحرز نجاحا حاسما فى أداء رسالته كرسول مصلح. وبهذه الطريقة يحاول أحمد أمين أن يبقى على المسحة

الدينية لتصويره محمدا (صلى الله عليه وسلم) بقوله أنه صلى الله عليه وسلم كان يمتنع عن اعمال العقل مفضلا شعوره وحسه المرهف ويظهر أحمد أمين ان فكرته هذه مبنية على رأى الاستاذ الامام.

«أكبر قيمة له (عبده) فى تفسيره أنه كان يحيى العواطف ويحرك المشاعر أنه اكثر مما يستقصى بحث المسائل العلمية، فهو يتجه الى القلب أكثر مما يتجه الى العلم والعقل متأثرا بذلك بطبيعة الدين نفسه. أفادته سعة اطلاعه على الفلسفة الاسلامية ثم اتصاله بالثقافة العربية» (زعماء الاصلاح ص ٣٣٠).

وهذا الموقف يسمح للنبى عليه الصلاة والسلام بأن يقول مفتخرا بأنه أمى:

«انما طلب محمد الحق من طريق أسمى من ذلك كله وأرفع من ذلك كله طلبه من طريق القلب وأعلن أنه لم يطلب علما ولكن طلب ايمانا فاعلن أنه أمى وفخر بأميته. لأن القلب فوق اللغة وفوق الكتابة والقراءة وفوق العلم وفوق المنطق» (فيض الخاطر ٢٩٧/٢).

وهذه الفقرة ان دلت على شئ فانما تدل على أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) لم يكن أميا مخالفا للاعتقاد العام ولكنه كان يحب أن يصف نفسه بذلك والغرض من وراء

مشاهد من ميدان جماعة الفناء بمراكش

ذلك هوالتوكيد على أولية القوة الالهامية للحصول على العلم دون الكتب وفى مواضع أخرى يعادل أحمد أمين القوة الالهامية بالرجولة وهى المصطلح الذى يعنى فى اخلاقياته قوة الاخلاق:

«تقرأ تاريخ المسلمين فى صدر حياتهم فيملؤك روعة وتعجب كيف كان هؤلاء البدو وهم لم يتخرجوا فى مدارس علمية ولم يتلقوا نظريات سياسية حكاما وقادة لخريجى العلم ووليدى السياسة انما هى الرجولة التى بثها فيهم دينهم وعظماؤهم هى التى سمت بهم وجعلتهم يمنحون أرقى الامم مدنية وأعظمها حضارة ... ويلقون بعملهم درسا على العالم — أن قوة الخلق فوق مظاهر العلم وقوة الاعتقاد فى الحق فوق النظريات الفلسفية والمذاهب العلمية» (فيض الخاطر ١٥١/١).

وعلى كل فما الفائدة من فن القراءة والكتابة بالنسبة لقلب قوى مفعم بحب الخير، فالقلب هو الموضع الذى يلتقى فيه العبد والله وجها لوجه — والمهم أن المؤلف يهتم أكثر بما انتهى اليه هذا اللقاء من اهتمامه باللقاء نفسه وهذا اللقاء لا يؤخذ على أنه نتيجة لتدخل قوة خارقة للعادة أو فوق الطبيعة بل انه يتم فى اطار الارتقاء الخاضع لقانون الطبيعة، والشرط الاساسى هو الاجتهاد الشخصى من أجل البقاء والوثبة الجديدة الى الامام، يقول:

«وتهيأ محمد (صلى الله عليه وسلم) للامر العظيم فلمعت فى قلبه الشرارة الإلهية كما يتهيأ السحاب فيلمع البرق» (فيض الخاطر ٢٩٧/٢).

فالرسول المصلح يلقى الهداية باعمال العقل والتفكير فى الاوضاع الاجتماعية لشعبه، وهذه الهداية ايذان بالوحى، وبعد ذلك يحصل على القوة العديمة النظير للقيام بالاصلاح وهنا أيضا ليست القوة خارقة للعادة وانما هى نتيجة للقوة الروحية التى بذلها.

وهنالك عنصر من عناصر العقيدة فيما يحسبه الاستاذ الامام عبده واتباعه من أن الوحى والعلم هما طريقان مختلفان يؤديان الى هدف واحد ألا وهو الحق الالهى واذا كان ذلك كذلك فلا تناقض بينهما أى لا يمكن أن يناقض أى واحد منهما الآخر، ومن ثم فان هذه العقيدة دفعتهم الى بذل الجهود فى البحث عن النظريات والمخترعات العلمية الحديثة على أنها تؤكد ما جاء فى القرآن الكريم أو فى أحاديث النبى (صلى الله عليه وسلم) أو تكهن بها القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف، ولكن القول

بمثل ذلك يدل على سوء تفهم لطبيعة العلم لأن العلم يقوم على أسس متحجرة للعلة والمعلول فحسب ويمكننا أن نقول بأن العلم أيضا طريق من الطرق المؤدية الى الحق غير أن النتيجة التي تصل اليها بواسطته لها صلاحية نسبية فلا بد من أن نعيد النظر فيها من حين لآخر. ويقول أحد النقاد «أن سوء التفهم عند الاستاذ الامام وأتباعه قد تعقد تعقيدا كبيرا بسبب عدم علمهم بالاختلاف القائم في درجة الحتمية المتأصلة في نتائج العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. وهكذا فانهم حاولوا أن يبحثوا في القرآن الكريم عما يشير ولو بعيد الى قوانين التطور الاجتماعي والميكروبات» ولما كان الاستاذ الامام عنده أول من بدأ هذه الحركة الهادفة الى التوفيق بين العلم الحديث والوحي فانه يحسن بنا أن نعرف له ذلك الجهد ولا أكثر منه نتوقع وخاصة اذا وجدنا مثيله في الكتاب المسيحيين في القرن التاسع عشر. وكفى الله حسيبا فان الاستاذ الامام صاحب الفضل في مبادرة القيام بمحاولة التوفيق وازالة العوائق من الطريق وقد أظهر عقليه جبارة نشيطة لا تعرف التحجر والتوقف بل تمضي بخطى حثيثة الى الامام بكل وعزم وحماس. وعلى أتباعه المخلصين له أن يواصلوا السير الى الامام ويرفعوا سوء التفهم في جهودهم للتوفيق بين العلم الحديث والعقائد الروحية

وها هنا أحمد أمين أشد أتباع الاستاذ الامام حماسا للدفاع عنه. يقدم لنا خير مثال للتفكير الجديد واذا صرفنا النظر عن الذين بالغوا في محاولاتهم لجعل الحقائق الدينية متمشية أو مطابقة للعلوم التجريبية. واقاموا الدنيا واقعدوها دون طائل. فان الاتجاه السليم الذى اتخذه أحمد أمين يفوح بنفحة منشطة

وقد بذلت محاولات لا حصر لها لتقديم شروح مسطحة لشخصية النبي محمد تطابق معايير العصر الحديث. اما أحمد أمين فينتهج منهجا مخالفا لذلك. لانه في معالجته شخصية النبي يمتاز بالاناقة دون أن يكون لجوجا (كالعقاد في كتابه «عبقرية محمد») أو متناقضا (كمحمد حسين هيكل في كتابه «حياة محمد») فقد يكتفي باثبات ميزات النبي الجوهرية. فانه اتخذ اسلوب الحوار ليتناول هذا الموضوع مستغلا بعض النواحي النفسية على الطريقة العلمية الحديثة فيذكر براعة النبي في علم النفس في احد مقالاته بعنوان «في الهواء الطلق» اذ يقول.

«والنبي الذى يبعث. والمصلح الذى ينبع من أكبر الرجال الذين يعرفون نفسيات الاتباع. فيعرفون كيف يرشدون كلا الى الناحية التي خلق عليها من غير أن يغيروا من تكوينهم الاساسي وعنصرهم الاولى» (فيض الخاطر ١٢٨/٥)

ويتناول هذا الموضوع مرة أخرى في مقال آخر له يتناوله باسهاب أكثر ويتكلم فيه عن أحد أصحاب النبي محمد، أبي ذر الغفاري الذى أشتهر بتمسكه بالحق وميوله الاشتراكية. فيقول.

«وكان لرسول الله نظر صائب في الاشخاص ومواضع قوتهم وضعفهم. وكان يوجه كلا حسب استعداده وما يصلح له. ويلقي بالنصيحة لكل فتذهب حنه وتصهر نفسه. وقد كانت نصيحته الكبرى لابي ذر التي تتفق ونفسه وما عرف عنه من قول الحق والدفاع عنه ما حدث به أبو ذر أنه قال. «أوصاني رسول الله أن أحب المساكين وأدنو منهم وأنظر الى من هو دوني ولا أنظر لمن هو فوقي وألا أسأل أحدا شيئا وأن أصل الرحم وأن أقول الحق وان كان مرا ولا أخاف في الله لومة لائم» (فيض الخاطر ١٨٤/٢)

ويذكر أحمد أمين فيما بعد كيف عملت تلك النصيحة السليمة المبنية على مهارة علم النفس على قلب أبي ذر الغفاري وقد جعلت ميزاته الايجابية أشد قوة في نفسه وكانت لها أيام مع التاريخ وقد أورد أحمد أمين هذا الواقع التاريخي باسلوبه الخاص فلا لحاجة فيه ولا تكرار لشخصية النبي كما يفعل معظم من كتبوا عن السيرة النبوية مدافعين دفاعا سلبيا. كما أن أحمد أمين عندما يذكر شخص النبي (صلى الله عليه وسلم) لا يستعمل كلمات التعظيم المبالغة المعتادة التي تجدها عند كثير من علماء المسلمين وحتى عند الزعيم الوطني مصطفى كامل.

ان مسألة صلة الزمن بالخلود لها أهمية بالغة عند قادة الاصلاح الاسلامي المحافظين وآية ذلك أن الاسلام يقول بعدم ظهور الانبياء بعد محمد خاتم الانبياء. فلا حاجة بالارادة الالهية الى اظهار كمالها — ومعنى ذلك أن سير التاريخ اما يبطأ او يتطلع الى الامام حتى المستوى الذى وصل اليه النبي. والواقع أن امكانيات بقائه على ماكان عليه ضعيفة — وذلك لان معظم علماء الديانات وخاصة علماء الدين الاسلامي يعتقدون أن حركة الزمن آخذة في الانحطاط أكثر منه الى الصعود. وبذا فان الحديث القائل: خير امتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم — صار هذا الحديث فيما بعد يعني أن السلف خير من الخلف. وقد أدى هذا الاعتقاد الى أن التاريخ يسير سيرا معاكسا أي الى الوراء واذا استمر على هذا الحال فانه سيتردى في هوة سحيقة أو في مصيره المحتوم ونشأت عن هذه

الحالة اليائسة فكرة ظهور المهدى وهكذا فان التاريخ قد قصى عليه — واليأس علب على الناس. ولا شك أن هذا الموقف النفسى نقيض لتصور الانسان للوصول الى الكمال بهداية من الله العلى والوسائل الطبيعية التى هيأها الله القدير للانسان وحده دون غيره. يقول حسن صعب «انا مع اقبال حين نقول ان روح القرآن الحقة تترك للإنسان باب الاكتمال مفتوحا لنجاته هنا وفى الآخرة. وهنا لابد من أن نؤكد على أن المحاولات التى تبذل من أجل الاصلاح ستذهب هباء منثورا ان لم نؤمن بمقدرة الانسان على الوصول الى الكمال بداهة. وقد أدرك الفلاسفة والصوفية المسلمون هذه الحقيقة ادراكا أحسن من علماء المسلمين المحافظين ومن ثم فانهم تركوا الباب مفتوحا لحدوث تجربة النبى للحق مرة أخرى. وذلك عن طريق العقل المتفكر كما دعا اليه أرسطو أو عن طريق الحياة ملؤها التفكير كما جربه ودعا اليه افلوطين.»

وهذا اليأس الناتج عن انحطاط الامة المسلمة فى مختلف مراحل التاريخ أدى الى ظهور فرق عدة منها البهائية والاحمدية. وقد قال مؤسسو هذه الفرق بأن المسافة الشاسعة بينهم وبين الرسول العربى بحيث لا يمكنهم أن يملؤوها الا بعد أن يدعوا أنهم هم الانبياء. أما قول القرآن الحكيم بأن محمدا خاتم النبيين فأولوه الى أنه خاتم يؤكد على أنهم قد خلقوا فى أمة محمد (صلى الله عليه وسلم). ويحاول أحمد أمين أن يزيل هذه العقدة الناتجة عن الانحطاط وهو يشعر بأنه مصلح. عليه أن يحارب هذا المرض النفسى دون أن يخرج عن دائرة التقليد السوى والسنة الشريفة. وهكذا فان مثله كمثل المصلحين الذين يظهرون فى بلاد مختلفة فى وقت واحد تبعا للنظرية القائلة بظهور المجددين على مرور الزمن فقد عرف ذلك التاريخ الاسلامى فظهر مجدد فى كل قرن فى بلد اسلامى كبير والمجددون هم استمرار رمى للمهمة السوية التى بدأها النبى محمد (صلى الله عليه وسلم). فيقول أحمد أمين فى «كتاب الاخلاق»

«واما المصلحون فانهم يرون موضع الداء فى الأمة فيعالجونه. وكثيرا ما يحدث أن الداء يتأصل فيها حتى تألفه وتظنه السلامة. فاذا دعاها المصلح الى العمل على الخلاص منه قامت فى وجهه وعارضته وحسبته خارجا عليها كما قال الله تعالى (أوكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون)» (كتاب الاخلاق ص ٢٣٥).

ويرى أحمد أمين كلمة الصالح (والذين عملوا الصالحات) التى ترد فى القرآن الكريم تكرارا وكلمة المصلح، على أنهما يتحدان فى الدلالة على شئ واحد وذلك لأن كلا من الكلمتين تعود الى مادة واحدة وهى (صلح)، اما الدلالة العامة لكلمة الصالح فهى تطلق على من يؤدى الصلوات حق أدائها بالمواظبة ويصوم ويتلو القرآن كل يوم ويعتقد أنه يؤدى بذلك واجباته الدينية بكاملها. أما أحمد أمين فانه يرى خلاف ذلك اذ يقول .

«وغاية الأمر أن الناس غيروا معنى الصالحين، ففهموا منهم الذين يكثرون الصلاة والصيام ويكثرون من تلاوة القرآن ولو اكتفوا بذلك وقصوا فيها حياتهم على حين أن المراد بالصالحين الذين يستخلفهم الله فى الارض هم الصالحون لادارتها، القادرون على تدبير شؤونها، الذين يستطيعون تنظيم أحوالهم» (فيض الخاطر ص ٣٤/٩)

وهكذا كان «الصالح يقوم بعمل نافع» وبذا فانه يقرن الصالح بالمصلح ويبنى عليه فكرة مهمة المصلح ويشهد عليها بالآية القرآنية: «وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون» (القرآن الكريم ١١٧/١١). وقد فسر أحمد أمين الآية الكريمة فى مقاله عن سنن الله فى الأمم على أنه:

«والمراد بكونهم مصلحين أنهم مصلحون فى أعمالهم الاجتماعية والعمرانية فلا يبخسون الحقوق، ولا يرتكبون الاثم والعدوان والطغيان» (فيض الخاطر ٣٥/٩)

وهذا المقال (ويليه مقال عن «سنن الله فى الكون») عبارة عن نقل فكرة الاستاذ عبده التى أدت به الى اتخاذ فكرة الفيلسوف الالمانى الشهير «كانط». من أن التقدم (التطور) خطوة الى الامام بصورة مستمرة نحو الكمال اللانهائى وقد تعمق اعتقاد أحمد أمين فيما ذهب اليه الاستاذ الامام عبده من اعتقاده فى التقدم بما قرأ أحمد أمين من كتب هـ ج. ويلس H G Wells وكان بعض الكتاب قد بشر بحلول الرغد والسعادة للبشرية فى خلال السنوات السابقة لنشوب الحرب العالمية الاولى وكان لهذا التفاؤل العظيم أثر بعيد المدى بالنسبة لشعوب آسيا وافريقيا ومازال أثره قائما حتى اليوم فلا غرو فان الشعوب الاسيوية الافريقية الحديثة العهد بالاستقلال ترنو الى رغد العيش والسعادة بعد أن أفلحت فى كفاحها للخلاص من نير الاستعمار والاستغلال فهى تتطلع الى ما قد سيجئ به عهد التكنولوجيا الحديثة من المعجزات فى تخفيف متاعب الحياة. وتطلعها الى ذلك العهد السعيد أكثر لهفا وشوقا من الشعوب الأوربية المتخيبة الأمل — وليس يعنى ذلك أن

نهر الفرات عند دبل

الهدية الكبرى في الحياة هي الحب. الحب الذي نتلقاه من أجل الحبيب. وليس الشخص هو الذي يهدي بالحب. وإنما الحياة التي رادتني بالأعمال والمعاناة إلى **الاعتقاد** بعالم إلهي. وبحب عميق للناس وللأمل. حتى لا يمسي سعيا البشري هباء منثورا وحتى يؤدي إلى الغاية الحقة لتطور العالم الذي هو الحب.

من رسالة القديس پالوس الاولى الى اهل كورينت. الباب الثالث عشر: «وأما الآن فصار في قوة الايمان استمرار. وكذلك في سلطان الأمل. وفي عالم الحب المبارك لكن أكبر هؤلاء هو الحب.»

نهاية «ذكريات الحياة» لفالتر آندريه Walter Andrae

عن Walter Andrae, Lebenserinnerungen eines Ausgrabers. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961 نشكر دار النشر على اعارتها لنا كليشيهات هذه اللوحات

على الطرق من د با الى حلبه

على مقربة من نجف

عن Walter Andrae, Lebenserinnerungen eines Ausgrabers Walter de Gruyter & Co, Berlin 1961 نشكر دار النشر على اعارتها
كليشيهات هذه اللوحات

أحمد أمين لم يكن يدرك مغالطة هذه الاتجاهات الفكرية. اذ أنه يقول في كتابه «الشرق والعرب» (وقد نشر بعد وفاته في عام ١٩٥٥م)

«كان الناس في القرن التاسع عشر يؤمنون بتقدم العالم المستمر. ويعتقدون في المستقبل اعتقادا جازما. فلما جاء القرن العشرون شك الناس في كل شئ وذهب الايمان بكل شئ كل نظرية علمية وجد من العلماء من يشك فيها. وساد التشاؤم بين الناس. فلماذا يئسوا ولماذا تشاءموا. مع أنهم أحرزوا كثيرا من النصر في الميادين المختلفة؟ لقد فعلوا كما فعل ميداس. في الميثولوجي اليونانية. اذ فرح أول الامر بأن عنده من القدرة ما يجعل كل شئ يمسه ذهبا. فلما هم بالاكل مس الرغيف فتحول ذهبا» (الشرق والعرب ٤٥)

وهكذا فان ذهاب الثقة في التوجيه العقلي عند المفكرين العربيين لم يثبط همة أحمد أمين ويؤثر في حماسه للمثل العليا للتقدم بل قوى اعتقاده في المستقبل ودفعه الى الانتقاد مستهدفا تغيير تفكيرهم. هذا الانتقاد الذي نلمسه فيما أوردنا من قوله آنفا يصحبه اعتقاد اكيد في مستقبل زاهر كالذي نجده في الجزء الثاني من كتابه «ظهر الاسلام» (١٩٥٢). يقول.

«ونحن نؤمل أن العالم يسير الى الأمام على العموم قد تتخلف بعض الأمم فتموت. وقد تتخلف بعض الأمم في بعض النواحي. ولكن العالم في جملته يسير الى الأمام دائما. فعالم اليوم خير من عالم الأمس قد كان العالم محكوما بخمسة من الملوك المستبدين. لا يرعون للشعوب حقا. وكانت تكفي الكلمة لقتل من شاءوا. ومصادرة من شاءوا كما رأينا ثم أصبح للشعوب حقوق. وللشعوب قوة. تعرف بها وتولي وتشرع. ولم يصل العالم الى منتهاه بعد. فلا تزال فيه خمسة من قادة السياسة تقوم مقام الملوك. تعلن الحرب وتخرب الممالك. ونحو ذلك من أفعال سيئة ولكن العالم سيتقدم. والعلم سيتقدم. والنظريات الغامضة ستتضح. ويفهم العالم في المستقبل القوانين التي تحكم العالم. والحقوق التي لهم على رؤسائهم وستكون الشعوب هي التي تتحكم في أمورها وترعى مصالحها . قد يكون ذلك قريبا. وقد يكون بعيدا. ولكنه سيحدث على كل حال» (ظهر الاسلام ٢٧٠/٢).

ويقول: «شعوب اليوم في فهم الحكم أرقى بكثير من شعوب الأمس الدابر»(فيض الخاطر ٢٦٨/١)

ليس هذا فحسب بل ان النقد الأدبي — وهو من أحب الاشياء الى نفس أحمد أمين — سيتحول تحولا كاملا تاركا وراءه الافكار البالية وسينقلب رأسا على عقب. يقول:

«فالأديب سوف لا يغني لنفسه وانما يغني للناس وسيرتبط الادب بالنظام الاجتماعي ليؤدي فيه وظيفته الحقة وبذلك سيدخل الادب فيما نعتقد في عصر من عصوره الزاهية» (فيض الخاطر ٦٤/٧)

ونظرا الى هذه الثقة التي تبدو في كثير من الاحيان كأنها ثقة بلهاء — فان إلصاق الاهمية ببعض أقواله العابرة الدالة على اليأس يبدو عديم الجدوى فمثلا يقول أحمد أمين:

«أما الذي يظهر بالعين المجردة وبالمكروسكوب العادي فاستمرار العالم القديم في سيره. ستبقى النزعات القومية والمنافسات الاقتصادية وستكون المرأة أكثر حرية ولكن سيكون العالم حريتها أشد تعقيدا وأكثر مشاكل.» (فيض الخاطر ٢٥٧/٥)

ويذهب المستشرق الامريكي فون جروينباوم von Grunebaum أبعد من ذلك فيقول إن أحمد أمين «ينظر الى الماضي نظرا مملوءة شوق ولهف». وقد قال ذلك بناء على ما ذكر عن قول أحمد أمين في سيرة حياته (١٩٥٠). يقول

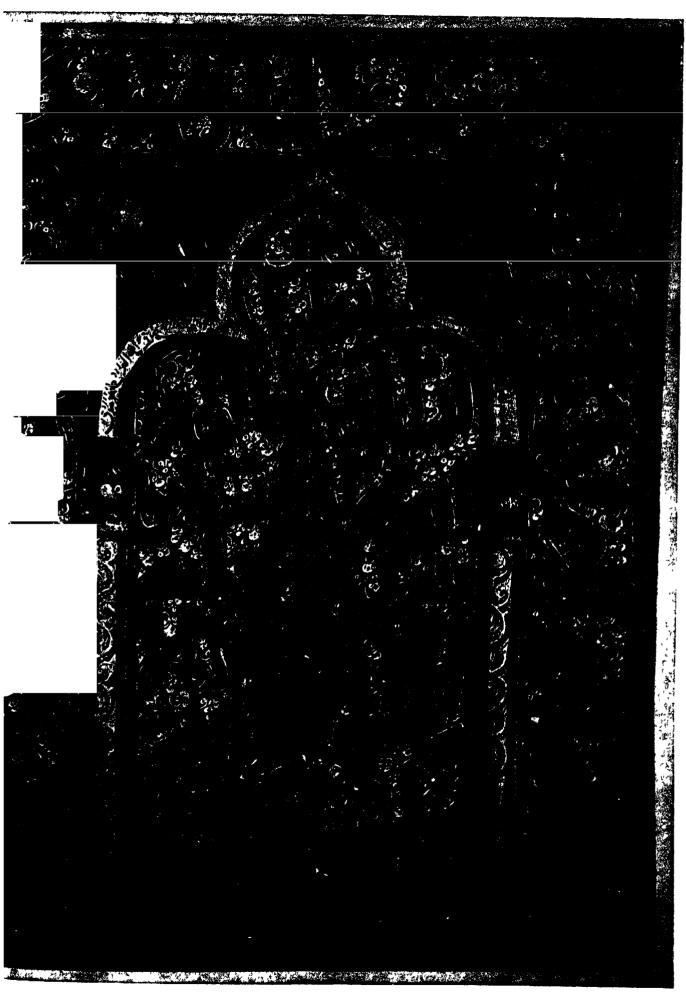
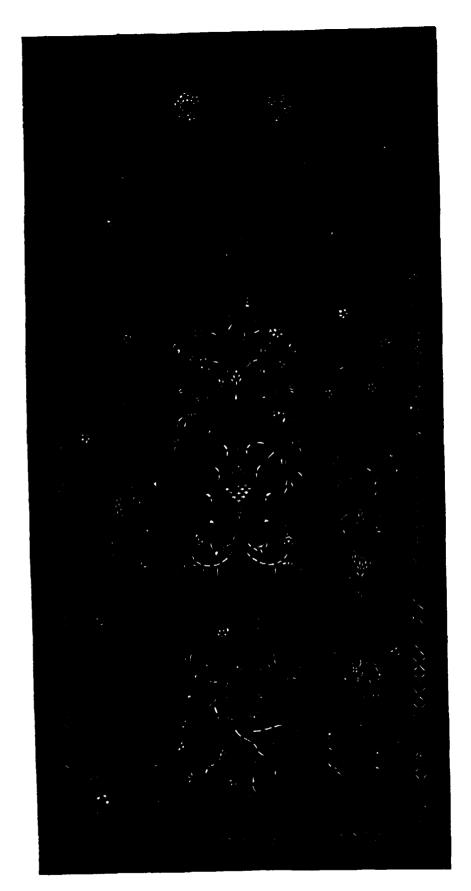
«وبعد. فما أكثر ما فعل الزمان! لقد عشت حتى رأيت سلطة الآباء تنهار. وتحل محلها سلطة الامهات والابناء والبنات. وأصبح البيت برلمانا صغيرا. ولكنه برلمان غير منظم. ولا عادل فلا توحد فيه الأصوات ولا تتحكم فيه الاغلبية. ولكن يتبادل فيه الاستبداد. فاحيانا تستبد الأم. وأحيانا تستبد البنت أو الابن وقلما يستبد الأب. وكانت ميزانية البيت في يد صراف واحد فتلاعبت منها أيدي صرافين، وكثرت مطالب الحياة لكل فرد وتنوعت. ولم تجد رأيا واحدا يعدل بينها. ويوازن بين قيمتها. فتصادمت وتخاربت وتخاصمت. وكانت ضحيتها سعادة البيت وهدوءه وطمأنينته. وغزت المدنية المادية البيت فنور كهربائي وراديو وتليفون وأدوات للتسخين. وأدوات للتبريد. وأشكال وألوان من الاثاث ولكن هل زادت سعادة البيت بزيادتها » (حياتي ٢٤. الطبعة الثالثة. ١٩٥٨)

فمثل هذا القول الشارد بطابعه العام الذي نجده في سيرة حياته لا يكفي أن يكون دليلا على ما ذهب اليه المستشرق السابق ذكره من أن أحمد أمين كان ينظر الى الوراء ويتخذه أساسا لنظرته (أحمد أمين) الى العالم. فهنالك فقرات عديدة يعبر فيها أحمد أمين تعبيرا واضحا لا غموض فيه عن اعتقاده في التقدم. ففي كتابه «زعماء الاصلاح في العصر الحديث» يقول أحمد أمين في معرض حرية المرأة:

«ولكن نشأ عن ذلك ما هو طبيعي وهو أن من نال الحرية بعد فقدانها لم يحسن استعمالها أول عهده بها حتى يمرن عليها ويكتوى بنارها فيعرف بعد كيف يحسن استعمالها». (زعماء الاصلاح ٣٤٥)
والمهم أن أعتقاده فى التقدم يتقوى بثقته المتلازمة بالنجاح المحتم بطريق التعليم السليم، فانه ليوجه نقدا مريرا الى خوران المصريين وفقدان ضبط النفس فى السراء والضراء. لأن التقدم يحتاج الى ضبط النفس والنظام فى جميع نواحى الحياة. ويمكن أن يرتفع المصريون الى هذا المستوى اذا ما اتيحت لهم الفرصة لتلقى التعليم السليم.
وأحيانا يحاول أحمد أمين فى «فيض الخاطر» أن يوضح رأيه بايراد حديث ممثلا يروى «كيف دعى رجل عاقل من قبل أناس فاسدين متحاربين بعضهم بعضا ليقودهم الى سواء السبيل ويحل بينهم السلام والرخاء - ويؤدى الرجل الحكيم هاتيك المشورة: «نصيحتى لكم ألا ألتفت اليكم وألا تلتفتوا الى أنفسكم ولا أعلق الرجاء عليكم ولا تعلقوا الرجاء على أشخاصكم وأن تساعدونى على إهمالكم أنفسكم وأن تلتفتوا معى الى صغاركم .. أنشئوا لهم المدارس التى تتسع لهم جميعا وأحملوا الحكومة أن تخصص أكبر ما تستطيع نه من ميزانيته لهذه المدارس. ولا شأن لى بكم الا شأن الوزير الذى عين فدخل مكتبه فوجد الدفاتر مكدسة والملفات مبعثرة والاوراق مبعثرة وحاول أن يدرس المسائل فلم يفهم وأن يتتبع تاريخ أثر. فلم يستطع فأمر باحراقها جميعا وأنشأ دفاتر جديدة على نمط جديد» (فيض الخاطر ١٦٤/٣)
ومما لا شك فيه أن هذا الايمان بالقوة الشاملة للتعليم -- أى التعليم علاج ناجع لجميع الادواء قد شاطره فيه أغلبية المثقفين المصريين. ومنهم طه حسين الذى تولى مرة منصب وزير التربية والتعليم والذى ألف كتابا اسمه «مستقبل الثقافة فى مصر» ومع ذلك فان الذى يهمنا فى هذا الصدد هو وفاء أحمد أمين للاستاذ الامام محمد عبده فى هذه الناحية. فيقول أحمد أمين عنه:
«وعلى هذا الاساس فى التفكير كان يريد أن يسيطر على برامج التعليم فى المدارس حتى يصلح النفوس من هذا الطريق بالتوسع فى التاريخ الاسلامى وبث مبادئ الدين الصحيح ولهذا كان ينتهز كل فرصة لتقديم تقرير عن التعليم» (زعماء الاصلاح ٣٣١).
وبناء على ذلك فان أحمد أمين تابع هذه الخطة للعمل وكرس معظم حياته على التدريس وقد بدأ كمدرس للغة العربية فى المدارس الابتدائية وعمل محاضرا فى الاخلاق فى مدرسة القضاء كما قضى عشرين سنة مدرسا للادب العربى فى الجامعة المصرية ولقد انتهى عهده بالتدريس عندما أقام الجامعة الشعبية المصرية فى عام ١٩٤٥ وكان ذلك نجاحا باهرا.
فلا حاجة بنا أن نذكر أن التشابه بين أحمد أمين والاستاذ الامام كان مبنيا على الميول الطبيعية المشتركة بينهما فيقول أحمد أمين ان أحب الاعمال الى نفسه هو التدريس فانه يستهويه ويجد فيه اكتمالا لشخصيته
وقد قام بتصحيح واعداد أمهات الكتب الادبية العربية وهذا العمل الجبار دليل على وفائه للاستاذ الامام الذى اسس فى مصر جمعية برياسته سميت «جمعية احياء الكتب العربية» كما ان احمد أمين وضع ونشر كتبا مدرسية للمدارس الثانوية وكل ذلك ليس الا جزءا قليلا من الخدمات الجلل التى اداها من أجل اصلاح شعبه حاذيا حذو الاستاذ الامام محمد عبده بأدق معنى الكلمة

المحافظة التجددية

عرت الافكار العربية على الشرق الاسلامى على اثر انحطاطه وغلبة اوربا عليها ونمت الليبرالية فى صفوف الطبقات المثقفة وان لم تكن قد سيطرت عليها التحررية العربية بصورة كاملة ومع ذلك فانها وجدت طريقها الى الناحية السياسية فنجد أثرها فى كثير من الاحيان فى صور مختلفة، ولقد أصبح تأثير الافكار العربية قويا الى درجة أنه عدت تغزو سنن النبى (صلى الله عليه وسلم) المقدسة وفتح باب الشك فيها على مصراعيه وفى وجه هذه التيارات الجارفة أمسى المولعون بالاسلام الحديث يقفزون حول أنفسهم ويلجأون الى التصوف المحفوف بأشد الغموض أما المدافعون المسلمون فلم يقوموا ببذل جهد يذكر لتفسير التطورات التاريخية من حيث يتاح لهم الصمود فى جو الغزوات الفكرية العربية بينما نجد العلمانيين عزلوا أنفسهم عزلة تامة عن الجماهير
ومما يهمنا أن أحمد أمين يقف موقفا مختلفا فى خلال الجزء الاكبر من حياته من هذه المسائل بالنسبة لكل من الفريقين اللذين تحدثنا عنهما آنفا. بما أنه كان أقل تزمتا وأرهف حسا من العلماء التقليديين فى مواجهة الازمة فانه بذل كل جهوده للتوفيق بين الفريقين على أسس المثل الاسلامية. وقد كان يشعر شعورا قويا بأن الوضع الراهن يقتضى تقديم صورة جديدة للاسلام، ولا سبيل الى ذلك الا باستغلال المحتوى الخلقى للوحى يبنى عليه

لوحة خزفية من ضريح «أولجيتو خدابنده»، وهي تشكل محرابا من ثلاثة أضلع. وتزينه قطع براقة متعددة الألوان من خزف «كاشان». صنعت في أواخر القرن الثالث عشر. وهي محفوظة في مجموعة وقف جولبنكيان Gulbenkian بلشبونه.

كلا اللوحتين مأخوذتان عن كتاب
Der Iran und seine Kunstschatze Meder und Perser Die Schatze der Magier. Die iranische Renaissance Text von A Mazaheri Éditions d'Art Albert Skira Genf, 1970

يحتوي هذا الكتاب ذو الحجم الكبير والطباعة الجيدة على العديد من لوحات الملونة وأمثلة الفن الإسلامي في ايران وإن هذا الكتاب الممتاز جدير باهتمام قرائنا الأعزاء

١ نافذة زجاجية من درب إمام في إصفهان معجون زجاجي ملون القرن الخامس عشر چهل ستون، إصفهان

نشكر دار نشر سكيرا لاعارتها لنا كليشهات هذه اللوحات

صرح للاسلام جديد. وقد وجد قلبه يتحقق بما كان يختلج في قلب الامام عبده فقام باجلاء الاتجاه الاساسي في افكار الامام عبده جلاء أوضح وهنا نرى المدى الذي وصل اليه أحمد أمين ببصيرته النافذة للعناصر الاساسية من أجل التوفيق الذي كان الامام عبده يهدف اليه في كفاحه للاصلاح وكانت خطوة هامة نحو الاصلاح الداخلي أو الذاتي يمنع الانحراف ويكون سدا منيعا في وجه التفكك والتردي. وبذا فان أحمد أمين كان يدعو أبناء الثقافة العربية الى نوع من الاصلاح الذاتي يمكنهم من تلقي الثقافة العربية ويتيح لهم في نفس الوقت أن يتشبثوا بالمبادىء والرموز التقليدية فالحركة الاصلاحية. تمكن المثقفين ثقافة عربية من الحفاظ على دينهم ومثلهم العليا وقد كانت الدعوة عامة موجهة للجميع ليبراليين كانوا أو قوميين أو اشتراكيين أو شيوعيين أو مسيحيين. كما أنها كانت تهدف الى منع ظهور فئات انفصالية تتنافى مع الاسلام من الناحية النظرية. وجاء في ذلك لب تعاليم الامام محمد عبده فانه كان يريد أن يثبت لمعاصريه أنه بامكاننا أن نكون نافعين مجددين ولا بأس اذا ما قبلنا ما احرزته الحضارة العربية من الاعمال وفي مقدرتنا أن نرفع أنفسنا على مستوى مقتضيات الحركة العقلية العالية وفي الوقت نفسه نستطيع أن نحافظ على التقاليد المقدسة في دينها المهذب تهذيبا جديدا وكان الامام عبده يسعى مثل ما سعى اليه أستاذه الافغاني «وكان يبحث عن القديم الذي كان يضفي القوة للتخطي نحو الجديد ورغم أنه كان محافظا فانه كافح من أجل التفكير الثوري بالقاء المحاضرات العلمية الرائعة»

لنعد الى دراسة ابلي قدوري وقد جاء فيها ما يعبر عنه بـ «عدم الايمان الديني» عند الافغاني والامام عبده ولكن المستشرق هاملتون جب (Gibb) يرفض ذلك الرأي اذ يقول

«قل من يوافق على رأي كرومر القائل إن أرتاب في صديقي محمد عبده فانه يبدو لي يؤمن باللاأدرية» يقول الاستاذ جب أن محمد عبده كان معتزليا على الارجح ورأى جب هذا يقويه ما قاله «جولدزيهر» Goldziher في كتابه «اتجاهات تفسير القرآن في الاسلام» وكذلك نجد «روبير كاسبار» R Caspar يؤكد على ذلك في مقال له عن بعث المعتزلة. فقد تناول كاسبار فيه ما فعل أحمد أمين بتجدد الامام عبده من أنه جعله عموميا. ولا شك في أن هذا العمل في نفسه أهم ميزات الحركة التي قام بها الامام عبده لوضع الحياة الفكرية الاسلامية على أساس جديد. ولذلك فان أحمد أمين استأنف الحركة وجعلها في متناول العامة. وان دل ذلك على شيء فانما يدل على أن أحمد أمين هو أكثر خلفاء الامام عبده قربا منه. وقد خصصنا بابا لهذا الموضوع في بحث آخر عن افكار أحمد أمين فلا حاجة بنا الى الامعان فيه في هذا الموضع ويكفي أن نقول أن الموقف العقلي للمتجددين من تلقي الثقافة العربية كان مائعا بين القديم والجديد فلم يكن نشاطهم مبنيا على خطة لتقوية الحركة التجددية ولكن أحمد أمين الذي بحث في المعتزلة بحثا مبنيا على الاسس العلمية كان يمضي على المنهجين في دراساته ومؤلفاته دون أن يجد صعوبة في ذلك وكان أحمد أمين كاستاذه الامام عبده يدرك ادراكا تاما بأن هنالك شيئا جديدا سيأتي لا مناص منه. وعمله في تأليف سلسلة كتبه العظيمة عن تاريخ الثقافة الاسلامية موقنا أنه يجيء حياته على ملتقى عهدين كبيرين وقد مضى العهد الثالث وولى على غير رجعة والعهد الاسلامي الرابع على وشك الظهور فلابد من أن يكون العهد الرابع مختلفا اختلافا كليا عن العهد الثالث وهذا يحتم عليه أن يعد العدة لاستقباله وهذا مما حث عليه أن يأتي بمبادئ الايمان الجديدة التي تحل الاتحاد بين الطبقة المثقفة والجماهير. فعليه أن يوجد رموزا جديدة تقضي على الاختلافات العقائدية التي تحدث الانتشار والتفرقة في مجتمع الشرق الاوسط وأول هذه الرموز فكرة «خلافة الانسان في الارض». ويقول المستشرق «كنت كراج» Cragg في كتابه عن الشورى في الاسلام المعاصر

«ان لا حاجة بالإسلام — على العكس من سائر الديانات المنتشرة في آسيا — الى اعادة نظرته في الانسان أو التعديل فيها من أجل تبوئه مكانا مرموقا في العالم المنظم تنظيما علميا. فالاسلام لا ينكر ذلك. والاقدام على العمل وفقا لشريعة الله لا يوجب نبذ العقائد الدينية السليمة. والتكنولوجيا يمكن تأخذ على أنها اداة لتحقيق الخلافة الموعودة في القرآن الكريم. وأما الصراع بين التجددية وأساليب حياة المسلمين فيمكن أن يقال أنه ناتج عن خطأ في تفهم معنى التجددية الكامل. ان الانسان لا يخسر شيئا من العلم الا التشويه الذي يتحمله المسلم بسبب اعتقاده في الجبرية وإهماله للعلم. ان الذي يدوم هو التوكيد على خلافة الانسان في الارض فالانسان وصفه الله العلي بأنه مستعمر الطبيعة.»

وهكذا يقول أحمد أمين في رسالته «الشرق والعرب»: «والاسلام نفسه عظم من شأن الانسان. وجعل الانسان

خليفة الله فى الارض. وفكرة خلافة الانسان لله أثرت تأثيرا عميقا فى الفلاسفة المسلمين. إذ قرروا أن هناك علاقة مباشرة بين الانسان والله. وأن الانسان فوق جميع الخلق، واستندوا الى ما جاء فى القرآن: وسخر لكم ما فى السماوات والارض. وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بأرسطو ولكنهم لم ينسوا ما جاء به الاسلام من نظرية خلافة الانسان لله. والعلماء المسلمون كالغزالى والرازى والراغب الاصفهانى قد زادوا فى النظرية القائلة بأن الانسان يشترك مع الله فى صفاته » (الشرق والعرب ١٤٤)

والرمز الثانى المعاد تبيانه هو الفكرة المتلازمة للانسان الكامل الذى يقال انه الموضوع الاساسى للانسانية العربية وقد اتخذت هذه الفكرة فى العصر الحديث عن الشاعر الفيلسوف «محمد اقبال» وقد تأثر به أحمد أمين تأثيرا كبيرا وقد تكونت هذه الفكرة أساسا من خلال الصلة بين أحمد أمين واقبال وقد حاول أحمد أمين أن يقدم هذه الفكرة خلافا لفكرة الفيلسوف «نيتشه» عن السوبرمان Super-man (الانسان الكامل) كما فعل اقبال نفسه ولكن اقبال استعمل هذا الرمز لتدور فى فلك نظريته فى الاخلاق ومن ثم يتصل بالاستاذ الامام محمد عبده بصلة. فالاستاذ الامام عبده قام بتمهيد الطريق الى وضع جديد للمثل العليا من أجل نفح الروح الجديدة فى الحياة الخلقية والاجتماعية والعقلية فى مصر — ومن أجل هذا الغرض فانه كان يدعو الى سبر أغوار الانسان النفسية والروحية وفى ضوء هذه النظرة العميقة يتسنى لنا أن نقدر قيمة ما طرأ على الاسلام من الظواهر

وليس ذلك المنهج الذى سبق أن تحدثنا عنه جديدا كل جدة فهنالك الامام الغزالى الموحد العظيم الذى يعتبر مجدد الاسلام عند المسلمين فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). اذ أن فكرته الدينية تمتاز بالتوكيد على الاخلاق فقد مكنه ذلك من التوحيد بين الافكار اليونانية والمسيحية والفارسية والهندية والباطنية (أو العارفين الزنادقة) وقد صهر كل ذلك فى بوتقة واحدة مما أضفى على الاسلام سعة فى النظر والتطلع الى المستقبل بقلب مفعم بالأمل وقد تسرب الى الاسلام أحسن ما أنتجته قريحة المفكرين المسيحيين عن طريق الامام الغزالى. وأضفى ذلك على الاسلام القوة الحيوية الجديدة وعلى الرغم من ذلك فقد وحد الإمام الغزالى المصادر الأولى لهذه الافكار فى الاسلام فكان يعرف كيف يستنبطها من أقوال المسلمين الاولين — والمهم أن فعالية الغزالى الخلقية هى التى دفعته الى حل عملى للنزعات النظرية والقوى غير المألوفة واخلال جو الانسجام فى نهاية المطاف — فان المسلم وجد نفسه مضطرا الى بذل جهوده للتمسك بالاخلاق حتى تلاشت أمامه كل الخلافات والنزعات النظرية

وقد اقتفى الاستاذ الامام عبده ومن بعده أحمد أمين أثر الامام الغزالى باذلا جهوده ليملأ خليج البعد بين الله العلى وعباده العاملين على حب الخير الذاتى والخلق الاجتماعى. فان الايمان بالله العلى يمكن أن يتجلى فى اهتمام الانسان بالاهداف الرفيعة وامتداد الذات الجماعية واعلائها كما يقتضى بذلك الايمان بالله عز وجل.

ومما لا شك فيه أن الاهتمام بالاخلاق يوجب شيئا من التشكك من ناحية والتشكك فى الشئ عامل من عوامل البحث يلتجىء اليه الباحث عمدا، ولكن هذا التشكك معتدل يمكن عمله فى التجربة دون عملية تكوين الفكرة — وهكذا فان الذاتية كذاتية المتصوفة المتطرفة لا محل لها هنا لان الاصلاح الدينى يقوم على ثلاثة مراكز للحادبية اذ أنها تهيئ مجالا نشريا لبعث الاسلام، وهى:

١ وضع نظام جديد للقيم وتوفير أسباب بثها عن طريق نظام جديد للتعليم الدينى.

٢ — التجزئة الذاتية وبناء الفرد من جديد نتيجة لها وبناءاً على نظام القيم الجديد

٣ — القيام بوضع فلسفة اجتماعية جديدة للجماعة الاسلامية تتفق ومقتضيات العصر الحديث.

وبين اتباع محمد عبده من كلا الفريقين يمتاز أحمد أمين بأنه هو الوحيد الذى يعالج مسألة الاخلاق بطريقة منظمة و«كتاب الاخلاق» الذى نشر لاول مرة فى عام ١٩٢٠ أدخل ككتاب مدرسى فى مناهج المدارس الثانوية وكلية المعلمين — ويرى أحمد أمين أن هنالك عوامل كثيرة يمكن الاستفادة منها للرقابة الاخلاقية كالعادة والعائلة والبيئة، والدين واحد منها. وموقف أحمد أمين من ذلك يمكن أن نقول أنه مبنى على النتيجة الطبيعية التى تتمحص عن كون الاستاذ الامام عبده يبنى الخلق على أسس العقل واللقانة (intuition) فانا نجد أحمد أمين يناقش نظريات الابيقوريين والهيدونية (مذهب السعادة) والرواقيين ومذهب المنفعة واللقانة . والنتيجة التى وصل اليها أحمد أمين تشبه موقف يوهانس التهاوس الذى كان يؤمن بالمذهب الكالفينى ايمانا قويا ولكنه كان يدعو الى انفصال النظريات السياسية عن الدين أو الدينيات فكان يقول بأن الدولة عليها أن تضمن أسباب الحياة الرغدة المريحة والسعادة لمواطنيها — فوظيفة الدولة يجب أن ينظر اليها من ناحية المنفعة — والاهتمام

بالحياة الدنيا يتمشى مع الديموقراطية واذا ما كانت السيادة مصدرها الشعب فمبدأها المنظم للسلطة الحاكمة ينبع عن ارادتها للشعب.

أحمد أمين يرفض الاخلاق المبنية على التقليد أو العرف وحده فيرى أن الجديد خير من القديم. يقول

«لو أن الناس جروا على هذا المبدأ (يعنى العرف) لم يتقدم العالم عما كان عليه من قديم» (كتاب الاخلاق ١٠٠)

وعنده التقدم يعنى نبذ العرف الخاطئ ويفعله بعض الناس كذلك ويجدون بعد انصارا لآرائهم فيلتف حولهم كثير من الناس «حتى يحل الجديد الحق محل القديم الخطأ» وخلافا لفكرة الاخلاق العامة نجد أحمد أمين يوافق على الاخلاق الذاتية المبنية على القناعة التى قال بها الفيلسوف الالمانى كانط فيقول أحمد أمين بأن فى كل انسان قوة غريزية باطنة يميز بها بين الخير والشر «ولسنا نحكم على الشئ بأنه خير أو شر نظرا الى غاية كتحصيل لذة أو فرار من ألم ولكنا نحكم عليه لأن غريزتنا ترشدنا الى ذلك بقطع النظر عما ينتج من النتائج .» (كتاب الاخلاق ١١٩)

وعلى كل فان أحمد أمين يقبل نظريات المتحررين للارادة البشرية أو المدرسية الاجتماعية ولكنها يتخذ طريقا وسطا فيقول

«وان أحسن أنواع الشكر لله الخضوع لقوانين الأخلاق والعمل بما تقتضيه. ذلك لأن الله خلق هذا العالم وجعل سعادته مرتبطة بأشياء من صدق وعدل وامانة ونحوها. وشقاءه وفناءه فى أضدادها. ثم أمر بما يوصل الى السعادة وسماه خيرا. ونهى عما يجلب الشقاء وسماه شرا. وتلك الامور التى توصل الى السعادة هى بعينها قوانين الأخلاق» (كتاب الاخلاق ٢٣٢)

والواقع أن تمسكه بالتقوى الاسلامية التقليدية دفعه الى التصوف. فانا نجده آخر الأمر لا يبنى اخلاقياته على العقل والقناعة فقط بل يتخذ موقفا مختلفا بعض الاختلاف عن الذى كان يقفه فى أول عهده

ومن الجدير بالذكر أن أحمد أمين لم يقم باعادة النظر فى الاخلاق بعد نشر كتاب الاخلاق له. نعم إن مجموعة كتبه «فيض الخاطر» يحتوى على عدة مقالات عن الاخلاق. ولكنه يولى اهتمامه البالغ بالمعالجة المنظمة للتاريخ الثقافى الاسلامى. وفى هذه الناحية يبدو أن أحمد أمين يذهب الى ما ذهب اليه المؤرخ الفيلسوف «ترولتش» Troeltsch الذى قال.

«من أجل الوقوف على ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا والعوالم العقلية الخارجية وصلتها بنا يجب علينا أن نستعمل الاداة الرئيسية ألا وهى التاريخ العلمى وليست الاخلاق العلمية التى أصبحت عديمة الجدوى.»

وهكذا فانه يركز بحثه على المعتزلة ويتخطى قدما فيها دون أن يعرض عن افكار محمد عبده وعلى عكس ذلك فانه يوسع دائرتها من حيث أننا نستطيع أن نقول بأنه يفتح آفاقا جديدة للحركة الاصلاحية للاستاذ الامام.

وبما أن جهود الاستاذ الامام عبده حظيت بنجاح عملى كبير فان محاولته للتوفيق لم تلق النجاح المقصود كما حظى به النظام الفكرى للامام الغزالى — ويعود سبب ذلك فى زمنه الى أن نظرته الخلقية لم تكن أعمق واشمل من نظرة الامام الغزالى. وذلك لان مسألة التفهم للقرآن الكريم لم تكن قد بلغت من الحدة ما بلغته فى عهد محمد عبده. فقد كانت الفكرة الاسلامية الحديثة للوحى تحتل أبرز مكانة بين المفكرين المسلمين نتيجة للحملات الانتقادية التى كانت توجه ضد الانجيل من قبل الباحثين الاوربيين وبما أن أحمد أمين لم يجد نفسه فى وضع يستطيع فيه أن يجئ بحل مرض لهذه المسألة فان قادة الحركة التجديدية المتحررة مثل طه حسين ومحمد أحمد خلف الله كانوا من القلة القليلة التى كادت تخرج عن دائرة أتباع الاستاذ الامام عبده.

ومما يلفت النظر إليه أن أحمد أمين يعالج تراث الاستاذ الامام الكبير معالجة فى غاية الدقة وقد تسنى له ذلك بسبب نظرته المعتدلة فيما أخره من الاعمال العقلية لان عملية التوفيق التى قام بها أحمد أمين لم تكن عبارة عن جمع سخيف او التقاط اشياء من هنا وهناك وانما تستهدف الى التوفيق الحرئ بين العلوم الشرقية والغربية. وعلى الرغم من ذلك فان الذى انتهى اليه أحمد أمين فى مجهوداته الفكرية لم يتعد كونه من وضع جديد محتاط للحركة التوحيدية التى مهد طريقها الاستاذ الامام عبده. فإنا كثيرا ما نجده يأتى بأعمال الاستاذ الابتدائية فى ثوب جديد يدل على ادراكه الممتاز للوجهة الاساسية الكامنة فيها -- انه يبذل جهدا شاقا مضنيا لتوضيح آراء الاستاذ الامام وضوحا تاما ولكنه يقف عند حد يمنعه من استغلالها استغلالا تاما وبالعكس فان اعادتها بصورة مستمرة تدل دلالة واضحة على الوضع المهلهل الذى كانت فيه الحركة التجديدية القديمة كما وأن خليج الخلاف بين التفكير التقليدى والتفكير الجديد أصبح يتسع نطاقه بعد الجيل التالى للاستاذ الامام محمد عبده.

وهكذا فنحن نجد فى شخصية أحمد أمين خير مثل «للنفس العربية الممزقة فى محافظتها» وما أصدق ما قاله الكاتب الشهير عباس محمود العقاد المعاصر لاحمد أمين عن مدرسة فكره من أنها المحافظة المحددة. هذا وعمليته الدقيقة للتوازن جعلت أمرا واضحا ألا وهو أن أتباع الاستاذ الامام محمد عبده الاقل تمسكا بتعليماته صاروا يولون وجوههم عنه نحو التحررية السهلة أو الانحرافات الرجعية هربا من المعضلات فى تعليمات الاستاذ الامام

هذا ومما يلفت النظر أن كفاح الاستاذ الامام ضد التقليد يواجه خطر صيرورته الى التقليد نفسه بسبب النهوض به على يد أحمد أمين، فطبيعى أن القيام بتعليمات الاستاذ على نحو التفانى يؤدى الى التقليد الأعمى الذى يكافح ضده الاستاذ نفسه.

ان هذا الولاء المطلق للاستاذ الامام يضع حدا لبحثنا فى فكرة أحمد أمين الاصلاحية، فان النقاط التى نبدأ منها بحثنا يجب أن نلمسها فى محاولاته الضعيفة لتنمية تراث الاستاذ الامام الحقة أو بعبارة أخرى فانه يجب أن تبذل الجهود الآنفة الذكر لامتداد النظرية التاريخية القائلة بتعبير الحتمية الخلقية الى الحتمية النظامية التى تنتهى الى تفسير جديد للعالمية الاسلامية، فان أبرز جوانب التنمية والتطوير فيما يتعلق باهداف الاستاذ الامام هو ما يركز على شخصية المسلم فى العصور المقبلة.

ان هذا الامر له أهمية بالغة اذ أنه يتصل بتطور فكرة البشرية الاسلامية وما قلنا هو خطوة أولى لبحثنا الذى يقتضى بأن نقوم به وان كانت النتائج التى وصل اليها أحمد أمين يحف بها شئ من الغموض ولكنه على كل حال ينور قلبنا بصيص من الأمل.

ومهما يكن من الامر فان البحث فى أفكار أحمد أمين يجب أن يبدأ مما انتهى اليه كفاح الاستاذ الامام عبده من أجل الاصلاح.

هذه صورتى أخذتها فى يوم الجمعة ٧ برمه ١٩١٦ وسنى تسع وعشرون سنة وستة أشهر
عقب عقد زواجى بأربعة أيام وفى أثنائها كتبت شعرا [illegible]
[illegible] كتاب بالانجليزية عنوانه «مبادئ الفلسفة» وكنت قد شغفت
بقراءته مع أحد اخوانى وهو على وشك الانتهاء. وقد لاحظت فى الصورة البساطة غاية
الجهد فلم أتكلف شيئا لا فى اختيار الملبس وهو الملبس الذى أخذته يوم عقد الزواج – وربما
كان من أكبر الأسباب الباعثة على التصوير اعتقادى أنى أنهيت شكلا من أشكال الحياة وهو
المعيشة الانفرادية وابتدأت نوعا آخر من المعيشة وهو معيشة الزوجية لها تأثير فى النفس والجسم
كبير وربما تبينت الفرق بين أثر المعيشتين اذا قابلت بين [illegible] بعد الزواج.
ومن الملاحظ أيضا [illegible] سنة [illegible] حياة الصبا والفتوة وهى فاتحة
حياة يغلب فيها [illegible] – لم أستمتع بزمن الصبا كما أود
[illegible] لا تشابه فى ذلك الشيوخ وهو وليد
شئ من أثر التربية المنزلية فقد كانت تربية أساسها التخويف والارهاب ولم أكن أرى
فرحا وسرورا فى المنزل. [illegible]
على سيدة انجليزية عجوز كانت تتعلم منى [illegible]
[illegible] شابا» وكانت تنتقد فى الهدوء وسكينة الشيخ – وقد تنبه كثير من أصدقائى
وأخواتى الى ذلك ويرجعونه الى عوامل أخرى منها تعلم اللغة الانجليزية [illegible]
انجليزيتين [illegible] احداهما عجوز والأخرى فتاة متزوجة وتأثير دروس الأخلاق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فى يناير
١٩١٤ [illegible] ١٩٢٠ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ١٩١٦ [illegible]

صفحة مكتوبة بخط أحمد أمين

وَرَقةٌ مِن تَاريخ الاستِشرَاق في المَانيا:

يُوليُوس روسْكا

الباحثة الكبير في العلوم الطبيعية العربية

بقلم: محمد يحيى الهاشمي

ينحدر العلامه يوليوس روسكا من اسرة عريقة. لعل منشأها ايطاليا. تهتم بالعلم والتربية بصورة خاصة. فقد كان والده فرديناند معلماً متعدد الجوانب في مدينة برناو في الغابة السوداء، وفي مدينة بول Buhl من مقاطعة بادن. ومما يذكره الرسام هانس توما Hans Thoma بانه زار مدرسته للرسم ويملك حفيده المحامي في المجهر الالكتروني هيلموت روسكا صوره من الغابة السوداء من رسم هذا الرسام وذلك بتاريخ ١٨٦٠/٩/٥. وفي كنيسة «عرافنهاوزن» بالقرب من جبل كايزرشتول (كرسي الامبراطور) يوجد تحت عقد قران الجد الاعلى نيقولاوس روسكا في عام ١٧٤٨. ومن المظنون ان هناك صلات بين نيقولاوس روسكا ورسام الاشخاص كارلو فرانسيسكو روسكا الذي عاش (١٦٩٦ ١٧٦٩). وان اسم روسكا يتردد بين سويسرة الجنوبية وايطاليا العليا ولم يكن الجد الاعلى الكبير هو الفنان الموهوب الوحيد. بل هناك اربعة عشر شخصا ممن ينتمون الى هذه الاسرة كانوا معماريين وخاتين ورسامين والذين جاء اسمهم في قاموس الفنانين في سويسره وقد قرأ كثيرون قصة حياة رئيس الواعظين نيقولاوس روسكا في قصص يناتش Jurg Jenatsch العائدة لمؤلفه «كونراد فرديناند ماير» وقد ولد هذا الرجل الديني أعمى روسكا في عام ١٥٦٠ ومات شهيداً في عام ١٦١٨. وقد كتب راهب يحمل اسم «روبيرتو» قصة حياته الى درجة وصل بها الى حد الاساطير. وان نسخة منها كانت توجد في مكتبة الدولة في برلين. وكان علامتنا يفتخر بحمله نفس الاسم الذي كان يحمله رئيس اساقفة كنيسة كومو Como اعني يوليوس روسكا

ولد يوليوس روسكا في ٩ شباط ١٨٦٧ في مدينة بول Buhl من مقاطعة بادن بادن. فعدا عن الارث العلمي والفني فقد كان ينحدر من سلالة مقاومة للشدائد مجده في العمل وكانت مقيمة في رايندورف — عرافنهاوزن — Rheindorf Grafenhausen من دائرة اتنهايم Amt Ettenheim وكانت والدته المرأة الرقيقة الاحساس محبة للأزهار ومحبة نادرة عرفت توجيه اولادها.

بعد ان انهى يوليوس روسكا دراسته الابتدائية والثانوية زار الجامعة لدراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية. وبدون اية صعوبة وصل الى هدفه. ولم يكن مرتاحا نفسيا. لان التصارب بين العلم والايمان استيقظ في نفسه. شأنه في ذلك شأن جميع احرار الضمير في العالم ومنذ ان كان طالبا في المدرسة كان باحثا عن الله وكان دوما يفكر بذلك السؤال: لماذا لم تتجاوز رسالة الخلاص المسيحية دائرة الشعوب الجرمانية والرومانية والسلافية؟ وكطالب جامعي اهتم كثيراً بالبحث النقدي لتاريخ الاديان. وكان يقبل على التعلم بعطش لا يرتوي، وكان يريد عمل الانسجام بين عيشه وعلمه. وبحماس زائد كان يهتم بمعرفة الامم وتاريخ الحضارات وتاريخ تطور البشرية. ولقد قاده حب الكشف عن لغز العالم الى المسائل الدينية. وهكذا احد ينمو في نفسه حب التعرف على الاديان العالمية وكتبها المقدسه بلغاتها الاصلية. لان الترجمة مهما كانت محكمة فقد تفقدها شيئا من خصائصها. وهكذا عزم عزمًا اكيدا على الاطلاع على اللغات التي كتبت بها هذه الوثائق الدينية الاصلية. ولقد نفذ المخطط بهمة لا تعرف الكلل والملل. وان العالم ليدين لعزمه على ذلك بالقاء

الاستاد يوليوس روسكا
إعارة الأستاذ محمد يحيى الهاشمي

In diesem Sinne, mit einem
kräftigen „Glück auf", grüsst
Sie bestens Ihr
J. Ruska

خاتمة رسالة من الأستاذ روسكا Ruska إلى الاستاذ محمد يحيى الهاشمي

وار كشافة على تاريخ الكيمياء الذى لم يكن فى بدء
نياته العلمية ضمن تفكيره وحتى قبل ان يبدأ عمله
كمدرس للعلوم الطبيعية فى مدينة هايدلبرغ درس اللغة
عربية والعبرية عند رودولف برونوف Rudolf Brunnow
وسع معارفه اللغوية باللغات السريانية والآشورية والفارسية
عندما غادر رودولف برونوف مدينة هايدلبرغ مغادرة
نهائية بقى تدريس مثل هذه اللغات مدة من الزمن
، هذه المدينة فارغاً. فولى يوليوس روسكا وجهه شطر
بحاثة الكبير فى العهد القديم آدالبرت مركس Adalbert
Mer الذى علم اى طير نادر قد حط عنده بيد أن
هذا الاستاد اشار على تلميذه وصديقه الصغير تحويل
تجاهه من دراسة علم الاديان الى تاريخ العلوم بتقديمه
أطروحة عن الرياضيات السريانية نظرا لمخطوطة فى هذا
موضوع موجودة فى مدينة غوتينغن، وقد اصغى روسكا
نصيحة وفى كانون الاول من عام ١٨٩٥ قدم الاطروحة
المذكورة بعنوان «المربعات من كتاب محاورات لسرفيوس
ن شاكو "Quadrivium aus Servus bar Schaku's
Buch der Dialoge عند الاستاذ بيتسولد Bezold وهذه
الأطروحة سلك اتجاها جديدا لاعماله العلمية من اجل
مستقبل بصورة اساسية وكانت تخامره فكرة البحث

عن اصل وانتشار العلوم العربية حتى انتقالها الى
عالم الغرب
لم يكن الطريق امام هذا العالم الفتى معبدا، فان المحافظ
ومستشار المدينة قررا بان روسكا لا يمكنه ان يكون
استاذا رسميا فى المدارس الثانوية فى هايدلبرغ الا اذا
استغنى عن مسلكه الجامعى. وبقلب جريح ونفس حزينة
خضع لهذا الامر، وودع الشرق. وكان آخر عمل قام به
هذا المجال ان ترجم «كتاب الاحجار» من «عجائب
فى المخلوقات» لزكريا بن محمد القزوينى وشرحه وذلك فى
عام ١٨٩٦

لكن، كيف يمكن ايقاف الميول الاصلية فى الانسان؟
هنا الخلق. فيضا محتما، يجول فى النفس تواقاً للتدفق..
وهل يقوى الينبوع على كبت الامواه المختزنة فى احشائه،
ام هل تستطيع الشمس ان تحول دون انبثاق الضياء؟
وهكذا ايضا فان هذا الرأس المشتعل بحب البحث
لا يمكن اطفاء شعلته. فقد كان يكرس اوقاته خارجا
عن عمله المجبر على ادائه فى البحث فى تاريخ العلوم،
ومع ذلك فقد كان يقوم فى تفهيم ما اوكل اليه من تدريس
العلوم الطبيعية على اساس تربوى نادر. لان تاريخ العلم
يعطينا مقدرة تدريسية فى تفهيم كيفية تطوره. وقد كان

يعلم علم المستعدنات Mineralogie والجيولوحيا والرياضيات. وبعد سنين قلائل اهتم باللعات والعلسفة وفى التربية ونطرا للدراسات العديدة والمتنوعة التى قدمها فمن الصعب على من لم يكن يحمل نفس روح الشمول والهدف العاوستى(١) فهمه او تصنيفه ضمن احتصاص معين. ومع ان المعلم روسكا كان ناححا فى مهمته كمدرس للعلوم فى المدارس الثانوية فلم يكن مرتاح الضمير. وبعد فراق العلوم القديمة مده اثنتى عشره سنة عاد اليها ثانيه فى دراسة ما يسمى كتاب الاحجار لارسطوطاليس. وكان يود متابعة دراسته فى هذا الحصوص. ولكن توسع الاسرة ونمو الواحبات الملقاة على كاهله كانت المانعة من تفرغه

من هده الحقب طهرت بعض الدراسات له اذكر منها «دليل المستعدنات» Leitfaden der Mineralogie الفه لطلاب التحهير عام ١٩٢٠ يحوى جميع ما يلزم ان يعرفه الطالب الثانوى عن هذا العلم الجديد بتبسيط واضح ومع دلك كان ملما بالموضوع جهد المستطاع. كما اطلعنى على النمادح من المقوى التى قام بصنعها لطلابه لابراز الاشكال الهندسية للبلورات الطبيعية امام الاعين مع ما رافق دلك من عرض نمادح من المغارات حادبا التلاميذ الى محبة هذا العلم، عدا عن الرحلات المدرسية من احل المشاهدات الجيولوجيه. فضلا عن دلك فهناك دراسات عن العلوم الطبيعية بالذات كالحيوانات الفقرية من وجهة التشريح المقارن وعلم الحياه. والمناسبات بين علم المستعدنات والجيولوحيا والكيمياء. وكما ان هناك دراسات احرى مثل الكتّاب الانكليز من محال العلسفة. وبعض تقارير قدمت الى موتمرات اللعويين. ومقالات تربوية مختلفة. ومع دلك تتحلل هده الفترة التى دامت من ١٩٠٢ ١٩١٨ مقالات ودراسات عديدة عائدة لتاريخ العلوم العربية بصورة مدهشة. ولقد احصيت فى الخطاب الدى القاه «ويدريش» تكريما لعلامتنا عند بلوعه السبعين ودلك فى عام ١٩٣٧. وهى تبلغ حتى عام ١٩١٨ مائة وثلاثة دراسة(٢).

لقد حدث حادث محزن لم يكن بالحسبان هز حياته هزًا مريعا. ان عمه والد زوحته العلامة الكبير المستشار ادالبرت مركس المار الدكر وقع فى حفرة القبر ميتا اثناء تأبين صديق له على قبره. كانت هده المأساة ضربة كبيرة من اجل العلم، لان هذا العلامة مركس كان يقوم باخراح السفر العظيم لـ«الأناحيل الاربعة الاساسية». ولا يمكن الثقة باحد لاحراح هذا السفر العظيم الا يوليوس روسكا. وان الدراسة الاحيرة التى انتهت من انجيل يوحنا هى باللعه السريانية ومفسرة بمحطوطة باليمبسست Palimpsest وقد عثر عليها فى دير سيناء. فكانت تنتظر من يتولى احراحها ايضا الى الطبع بصورة صحيحة. من اجل دلك منح احازة للقيام بهده المهمة الشاقة. بيد ان الاحازة لم تكن كافية فلما طالب بالتمديد ثانية رفض طلبه، ولكنه فى هده المره لم يخضع للامر الواقع ولم يقطع عمله، فاستقال منه ومن التدريس بالثانوى ودلك عام ١٩١٠. واستعنى بذلك عن حقه فى التقاعد وعن حدمة عشرين عاما. ولو كان روسكا من امة لا تقدر البحث العلمى لقضى على نشاطه واصبح نسيا منسيا. نعم لقد انسد امامه طريق ضيق. ولكن انفتح امامه طريق واسع. فأخد يعمل بما تترق اليه نفسه. وانكب على احراج السفر المذكور لعمه. وقدم دراسة عن «كتاب الاحجار لارسطوطاليس» كدكتوراه ممتازة(٢). وقام بمحاضرة نموذجية فى الجامعة فى عام ١٩١١ ودلك عن علم المستعدنات عند العرب. وعلى ضوء مقارنة المحطوطات العربية واللاتينية تبين لروسكا بأنه يلزم البحث عن اصل هذا الكتاب فى مراكز الدراسات الطبية السريانية الايرانية. وكبرهان لا يقبل الجدل على دلك وجد معالجة المستعدنات لها طابع ايرانى، وكثيرا ما جاء دكر ايران وحراسان والهند والصين ككامن لبعض الاحجار السحرية. فى بعض الاحيان حسب دراسة روسكا يظهر لنا مؤلف كتاب الاحجار المذكور طبيبا قد زاد فى دكر الاحجار التى لها تاثير طبى. وفى الاحيان الاحرى يتراءى لنا كأنه مؤمن بالاعاجيب. وجمع احبار الاحجار السحرية وغير دلك

١) الهدف العاوستى نسبة لفاوست فى اثر غوته الشهير

٢) الى مدى هذا الخصب [illegible] الدكر، ودكرى مرور مئة عام على المدرسة الثانوية هيدلبرغ الذى حرره ابن عمه هلموت روسكا رئيس معهد المجهر الألكترونى فى جامعة دوسلدورف [illegible] روسكا رئيس معهد المجهر الألكترونى فى جامعة ماكس [illegible] فى [illegible] من المعلومات

هلموت روسكا، دكرى الأستاذ روسكا

Helmut Ruska, Zur Erinnerung an Prof Dr phil Dr. phil h c Julius Ruska, Festschrift zur 100-Jahr-Feier der Heidelberger Oberrealschule mit Realgymnasium 9 2 1867 12 2 1949

ر. ويندريش يوليوس روسكا وتاريخ الكيمياء

R Winderich Julius Ruska und die Geschichte der Alchemie, Festgabe zu seinem 70 Geburtstage am 9 Februar 1937 Dargeboten von der Deutschen Gesellschaft fur Geschichte der Medizin Naturwissenschaft und Technik Berlin 1937

٢) هى ما تسمى «هبيليتاسيون» Habilitation والتى يحق لحاملها الترشح لاستادية الجامعة

كان روسكا يطرح دوما على نفسه السؤال الآتي عن اى طريق اخذ العرب علومهم، وكيف انتشرت كتاباتهم وخاصة فى الغرب المسيحى اللاتيني الذى كان فقيرا فى العلم؟ ولم تكن النتائج التى وصل اليها مرضية، بيد انه بقي امينا لنفسه، رغم ان فى دروسه فى الجامعة لم يعط الا اللغة العربية للمبتدئين ودراسة القرآن وكان سلفه فى تدريس العلوم الشرقية كارل هاينريش بيكر Carl Heinrich Becker الذى اصبح فيما بعد وزيرا للمعارف. وهو الذى فهم روسكا فى رسالته العلمية الجديدة واستدعاه الى برلين ليتولى ادارة معهد البحث فى تاريخ العلوم الطبيعية وذلك فى عام ١٩٢٧ والذى توسع فى عام ١٩٣٠ الى معهد البحث عن تاريخ الطب والعلوم الطبيعية تحت ادارة العلامة الكبير باول ديبعن Paul Diepgen رئيس الشرف للجمعية الالمانية لتاريخ الطب والعلوم الطبيعية والصناعة والتى لى الشرف ان اكون عضوا فيها وان اشترك فى عدة مؤتمرات لها مقدما ابحاثا تتعلق بتاريخ العلوم الطبيعية العربية.

اتصلت بهذا المعهد قبل توسعه وعالم الطب انه كان ذلك فى عام ١٩٢٩. اما الدافع لهذا الاتصال فهو الحادث الآتى: كنت اقدم فحصا فى الكيمياء عبر العصوية عند الاستاذ الكبير مانيش Mannich مدير معهد الصيدلة فى جامعة برلين. وفى اثناء الفحص سألنى عن اماكن وجود الحديد فى العالم. وذكرت له وجوده فى المانيا وفى اوربا، ولما سألنى عن وجوده فى البلاد العربية لم اعرف اعطاء جواب له. لانى لم اكن على علم فى ذلك الوقت، فنصحنى ان اهتم ايضاً ببلادى لأن العلم الذى اتعلمه فى الغرب يلزم ان تعود فائدته على بلادى ايضا ووطنى. فذهبت توًا الى مكتبة الدولة فى برلين فى شارع «تحت ظلال الزيزفون» "Unter den Linden" وراجعت القسم الشرقى منها والفهرس العام الكبير قسم الموضوعات. فعثرت على بعض المصادر. ولما راجعتها وجدت ان قسما كبيراً منها من جملة ما اتخذه من المصادر. الكتب العربية القديمة مثل والتر شميدت. صاحب دراسة مكامن المستعدنات فى العربية Walther Schmidt, Minerallagerstatten Arabiens والذى اتخذ كتاب صفة جزيرة العرب للهمدانى مصدراً. فقلت فى نفسى اذا كان الالمان يدرسون هذه الكتب القديمة مع صعوبة اللغة العربية من اجلهم. فما احرانا نحن معشر العرب ان نقوم بمثل هذه الدراسة وهى مكتوبة بلغتنا وليس من الصعب علينا فهمها اليوم رغم تقادم السنين. فاتصلت بمعهد البحث بتاريخ العلوم الطبيعية وتعرفت على البحاثة الكبير فى هذا الموضوع، ورئيس المعهد يوليوس روسكا. فقدم لى عدة كتب من دراسته ودراسة غيره، وكان من جملتها دراسته القيمة عن كتاب الاحجار لارسطوطاليس. فحدثتني هذه الدراسة، وفيما اذكر ايضا، رغم مرور اكثر من اربعين سنة، بانى اثناء مرورى فى حديقة «تير غارتن» بعد ان قطعت شارع تحت ظلال الزيزفون اخذت اقرأ المقدمة فاستهوتني عبارات المؤلف الحكيمة فيها فاخذت متابعة قراءتها رغم ان الوقت أصبح مساء والنور ضئيلا. ورغم تقادم العهد على مطالعتها فلا تزال ترن فى اذنى كأنها البارحة، وها أنا اقوم بترجمتها الى العربية:

«ليست الاشعار البدوية ولا الأدب الذى نشأ بعد ظهور الاسلام هو الذى جعل اسم العرب لامعاً فى الغرب. اذا اردنا ان نفكر بتأثير الحضارة الاسلامية فى الغرب المسيحى، فيجب علينا ان نفكر فى الرياضيات العربية والفلك والكيمياء والطب، تلك الفروع التى تعلم منها العرب بجد ونشاط قروناً عديدة قبل اكتشاف العلوم اليونانية، ولا تزال كثير من التعابير العربية المتداولة تنبؤنا عن ازدهار العلوم تحت راية الاسلام، وتعلق الغرب المسيحى من الشرق الاسلامى»؟ فهزتني هذه الكلمات فاقبلت على دراسة العلوم العربية القديمة بارشاد العلماء الالمان، وقد طلب منى الاستاذ روسكا ان اترجم كتاب احمد بن يوسف التيفاشى القيم من القرن السابع الهجرى والرابع عشر الميلادى فى القاهرة واصله من مدينة قفصة من اعمال تونس والذى هو بعنوان «ازهار الافكار فى جواهر الاحجار». والذى كان يوجد منه عدة مخطوطات فى غوتا وبرلين والقاهرة وكان ذلك بعد فترة تأسيس المعهد الكبير فى برلين وذلك فى عام ١٩٣٢ والذى اصبح يضم معهد تاريخ الطب ايضاً. ومكثت فيه حتى اواخر عام ١٩٣٣. وقمت فى ترجمة كتاب التيفاشى المذكور ولا تزال الترجمة مخطوطة عندى لم اجد الفرصة اللازمة فى تنقيحها ووضع الشروح اللازمة ونشرها، كما قمت بعمل دراسات مطولة عن المستعدنات العربية نشرت منها بعض الفصول. ولكن بعد ذلك ساقتني الاقدار الى جامعة بون. لان جامعة برلين لم توافق على المزج بين العلوم الطبيعية العصرية والعلوم القديمة رغم ما بذله استاذنا رئيس قسم تاريخ العلوم الطبيعية من جهود. ولعل موت المستشرق المار الذكر بيكر كان السبب فى ذلك. فوافقت على هذا المزج جامعة بون. فحولت وجهى اليها. وهناك قدمت اطروحتى عن «منابع كتاب الاحجار للبيرونى».

مع مواد الفحص علم المستعدنات والعلوم الاسلامية والفلسفة، وهكذا لم اقطع صلتي بالعلوم العصرية اذا عدت ثانية الى برلين وذلك في آخر عام ١٩٣٥ واتصلت بمعهد تاريخ العلوم الطبيعية ثانية وعندما قدمت للاستاذ روسكا اطروحتي والتي فيها تعليق على كتابه الاوهو كتاب الاحجار لارسطوطاليس هنأني ورحب بدراستي. وفي حقه ينطبق وما تواتر عن الامام الشافعي قوله المأثور «اذا كنت في مجلس لا أبالي ان انطق الله الحق على لساني او لسان خصمي» احدث بعد ذلك بدراسة مؤلفات روسكا وخاصة المتعلقة بتاريخ الكيمياء ولقد قام هذا العلامة بكشف جديد في هذا المضمار. ففي ربيع ١٩٣١ عندما كان مقيما في غوتينغن عثر على مخطوطة سر الاسرار للرازي. ولكن قسما من هذه المخطوطة وترجمتها الى اللغة الالمانية لم تظهر الى النور الا في عام ١٩٣٥ العام الذي عدت فيه الى برلين. ولعل هذا الكتاب الذي اخرجه روسكا هو من اهم الاعمال التي قام بها لكشف النقاب عن تاريخ هذا العلم. لان هذا الكتاب هو كتاب تجارب محصة بعيد عن الطلاسم والخيالات والالغاز. ولم اتوفق لدراسته نظرا لقصر المدة التي بقيتها بعد ذلك في المانيا وانشغالي في امور غير تاريخ الكيمياء وسفري ايضا الى الوطن وزيارتي مناطق اسكندنافيا. ولكني قست شيء من هذه الدراسة عندما القيت في معهد البحث في تاريخ العلوم الطبيعية التابع لجامعة مونيخ في المتحف الالماني سلسلة من المحاضرات عن تاريخ الكيمياء العربية في صيف عام ١٩٦٧. بعد ان فرغت من زيارتي للمعاهد العلمية الالمانية بدعوة من التبادل الاكاديمي الالماني في باد غوديسبرغ. وكان جل اهتمام المعهد بالمواد التي كان يعرفها الاوائل من العرب والعمليات التي قاموا بها اما الطلاسم والسحر التي وردت عند المؤلفين القدامى فقد كان اهتمام المعهد بها قليلا. لان هذا المعهد التابع للمتحف الالماني المذكور يهتم بتطور العلوم من الوجهة الواقعية. اما الامور الاخرى فهي خارجة عن نطاق اختصاصه. وقد استعنت بالقاء هذه المحاضرات على دراساتي في المخطوطات القديمة ودراسات روسكا وكذلك دراسة ايلهارد ويدهمان عن الكيمياء عند العرب ,Eilhard Wiedemann, Zur Chemie bei den Arabern, Beitr. z. Geschichte der Naturwissenschaften XXIV, Erlangen 1911.

وما يخص تاريخ الكيمياء فقد اخرج روسكا كتابين. الاول عن مشكلة خالد بن يزيد بن معاوية واشتغاله في الكيمياء وخاصة الكتاب المنسوب اليه كتاب القراطيس. والثاني عن جعفر الصادق الامام الشيعي السادس. ففي الكتاب الاول يقول روسكا بان الانسان لا يقدر ان ينفي الصلة ولا ان يثبتها والمصادر العربية هي اوثق من المصادر اليونانية. ومما يذكره رواية عن خالد، الشعر المأثور

هو الحجر المصاب بكل ارض
وفي الاسواق تلقاه حقيراً
يصمن به الجواد على اخيه
اذا اضحى به يوما خبيراً

اما الكتاب الثاني فيبني روسكا علاقة جعفر الصادق بالكيمياء ويعد هذا الكتاب منتحلا ورغم كل شيء يقوم على دراسته بكل دقة وامانة ونزاهة ضمير. وتبقى جميع هذه الآثار كوثيقة هامة في تبيان العمل الجدي والدراسة المتقنة لهذا المحقق التي نحن بأمس الحاجة اليها. ومما يؤسف له حقا ان مخطوطات جابر لم تخرج الى النور على الطريقة التي قام بها علامتنا المذكور مع الترجمة والشرح لتفتح باب البحث على مصراعيه في هذا الخصوص(٤) لان الدلائل تشير على وجود كيمياء عربية في القرن الثاني الهجري والثامن الميلادي رغم وجود زيادات متأخرة (٥)

ان الصعوبة هنا في معرفة اثر جعفر الصادق في الكيمياء. لدى دراستي الاماكن التي تنوه بجعفر في الكتب المنسوبة الى جابر تبين ان هذه النصوص ليست في العمليات الكيميائية بل بالارشادات الدينية. ولدى فحص المذهب الجعفري حسب الوثائق المتواترة عنه. نجد التوافق فيما يذكره جابر عن امامه في الارشادات الدينية فذهب جعفر(٦).

٤) ان ما قام به بول كراوس في اخراج مخطوطات جابر لا تتجاوز بعض صفحات كثيرة وتحتاج الى دراسات جدية، من اجل ذلك لا يمكن اعطاء الحكم النهائي الا بعد اخراج جميع المخطوطات المنسوبة لجابر على النمط الذي اخرج به روسكا مخطوطته. اما الاحكام المبنية على غير ذلك فلا يمكن ان يكون لها قيمة الا بعد معرفة النصوص معرفة تامة

٥) «راجع كتابي الامام الصادق ملهم الكيمياء» ودراستي المنوه عنها سابقا، وقد روى روسكا عن ابن خلدون

«وحدث هذا العلم في الملة ... وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على ايديهم والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه. وزعموا ان الكمال الاسمائي مظاهرة ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان من بدء الابداع الاول تنتقل في اطواره وتعرب عن اسراره، فحدث لذلك علم اسرار الحروف وهي من تفاريع علم السيمياء»

٦) اني لا اقول عن علاقة اكيدة بين جعفر الصادق وجابر بن حيان، بل ذكرت انها ممكنة وذلك في الارشادات الدينية، انظر كتابي الامام الصادق ملهم الكيمياء وبدء الكيمياء العربية، المصادر المتقدمة. وهكذا وقع في هذا

ان فى اخراج كتاب الكيميائيين العــــرب رقم ٢ Arabische Alchemisten II, Heidelberg 1924 اى الكتاب المنسوب لجعفر الصادق سد به روسكا فراغا كبيرا، رغم انه نفى تماما علاقة الامام بالكيمياء. ويجد روسكا الصعوبة فى فهم الكيمياء القديمة لخفائها بالرموز، ولتسهيل الموضوع اخرج بالتعاون مع ايلهارد ويدهمان «الاسـامى المستترة الكيميـائيـة» J. Ruska-Eilhard Wiedemann, "Alchemistische Decknamen", Sitzungsberichte der phys -med. Sozietat Erlangen 56, 1924. ومما وجده انه يوجد للاسم الواحد عدة اسماء مستترة كالنشادر مثلا الذى يسمى العقاب والطير الخراسانى والملح الطائر وبصاق الاسد وغير ذلك، وكذلك الامر فى الزئبق وغيره.

اثناء بحث روسكا بتاريخ النشادر وجد النص الاصلى لكتاب اللوح الزبرجدى Tabula Smaragdina والذى كان معروفا فى ترجمته اللاتينية، ويعتبر هذا الكتاب كتابا مقدسا من اجل الكيميائيين القدامى، وان سحره لا يمكن ان يستغنى عنه اى طالب لصناعة الكيمياء. وان آخر كتاب له اثر فى الاغلاق الهرمسية، ولكن هل هذا الكتاب من اصل عربى؟ وهل انتقل بعد ذلك الى اليونانية ووصل عالم الغرب عن طريق اللاتينية؟ وللرد على هذا السؤال حال روسكا مسافة قرنين من الزمن فى تاريخ الكيمياء ووجد ان هذا اللوح الزبرجدى فى صيغته الاصلية هو ثمرة نهاية مخطوطة تبحث فى الكون، وقد جاء ذكره ايضا فى اسفار جابر، وينسب تفسير اسرار الخليقة وعلل الاشياء الى بلينـــــوس الطوانى Apollonios von Tyana(٧) ولم يعرف ان هذا العالم الفيثاغورى اشتغل بالكيمياء. اما فكرة تاثير العلويات على السفليات والكواكب فيلزم ان تكون ضمن الحضارة المصرية اليونانية، وبذلك نصل الى الفكرة القديمة بأن العالم

الارضى ليس الا صورة عالم السماء، وهنا نكون فى المراكز الطبية السريانية الفارسية وفى المدن الكبيرة فى الشمال والشرق من المملكة الساسانية وفى الطرقات المؤدية الى شعوب آسيا المركزية. ومن هناك كانت تنصب منذ القرن الثانى الهجرى والثامن الميلادى تيارات من الملكيين والمؤمنين بالاساطير الفلكية (المنجمين) والاطباء والكيميائيين فقد كانت هذه المراكز المحراقات الفكرية للحضارة الاسلامية.

ان دراسة تاريخ النشادر افضى بعلامتنا بصورة اضطرارية الى دراسة جابر بن حيان ذلك اللغز فى تاريخ الفكر الاسلامى، ففى البدء اقتصر روسكا على مطالعة ما اخرجه برتولت Bertholet من كتب السبعين المشوهة. وفى مجرى عمله استلم بناء على رجائه من البحاثة فى تاريخ الطب الاسلامى ماكس مايرهوف فى القاهرة(٨) صور مخطوطات جابر التى القت انواراً كشافة على هذا الموضوع، وقد كانت هذه المخطوطات مشحونة بجانب المعالجات الكيميائية والصناعية بالافكار الفلسفية، وكانت الفكرة الهامة عند جابر مشكلة العلية ويراها فى فهم النظام وان الاختلافات الكيفية فى الكون ترجع الى الكميــة(٩).

لمعرفة دور الكيمياء فى القرون الوسطى الاوربية افضى به البحث عن كتاب ما يسمى «صراع الحكماء» Turba Philosophorum والذى كان معروفا فى عالم الغرب فى القرن الثانى عشر، ولكن لم يفطن احد بقيمته، ولكن روسكا برهن انه ترجمة لاصل عربى، وان الاسامى التى وردت فيه والتى كانت غير مفهومة فى النقل تشير الى الاعتراف بالاسلام وذكر السورة ١١٢ من القرآن الكريم «قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد»(١٠)

لقد وجد فى هذا الكتاب اسامى يونانية محرفة، وكانت بعد معرفة التشويش الذى حصل فى النقل اسامى فلاسفة اليونان امثال انكسمدرس وكسينوفان وامبدوقليس وغيرهم، كما وجد بعض اسامى مستعدنات مثل عادنبا (عادميا

الخطأ «مارتين بلسر» فى مجلة المستشرقين الالمانية انظر
Martin Plessner, Ğābir ibn Hayyān u die Zeit der Entstehung der arab Ğābir-Schriften, ZDMG, Bd. 115, Heft 1, 1965

٧) ابولونيوس الطوانى عاش هذا المفكر اليونانى فى عام (١٠٠ ب م.) وقد جاء ذكره عند علماء الاحجار فى ذكر علل الاحجار، راجع مقالى فى مجلة الحوليات الاثرية السورية، ج ١٥، ١٩٦٥
M Y Haschmi, Die griechischen Quellen des Steinbuches von al-Beruni, Les Annales Archéologiques de Syrie, Damas 1965, Vol XV, Tom II, p Vgl. W Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tubingen 1935, p 179, J Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg 1926, p. 164.

٨) عن تاريخ حياة هذا البحاثة فى تاريخ الطب العربى والذى عاش فى القاهرة كطبيب للعيون، وتوفى فيها عام ١٩٤٥، راجع مقال جيرلا كيرشر، «الالمان وتاريخ الصيدلة العربية»، فكر وفن ١٣، ص ٥٣/٥٤.

٩) J. Ruska, Turba Philosophorum, Quellen und Studien z. Geschichte der Naturw und der Medizin, Bd I, Berlin 1931.

١٠) وقد وجد تلميذ روسكا پاول كراوس هنا افكاراً اسماعيلية، وقد قمنا فى الرد عليه فى كتابنا، الامام الصادق ملهم الكيمياء، المصدر المتقدم، اما بدء الكيمياء فى الحضارة العربية فيلزم ان تكون قبل القرن التاسع الميلادى، انظر المصادر السابقة.

ـ الاثمد). بوريتيس (حجر القداح). والسنـــــدروس (كبريت الزرنيخ) وغير دلك ولم يكن التفسير عن طريق الكيمياء اليونانية بل العربية. ويشير ايضا الى رموز عديدة فى هده المخطوطة وارشادات عملية عديدة. وكل هده الدراسات هى فى الحقيقة مقدمة لدراسة الرازى.

ان العمل العظيم الدى قام به روسكا فى تاريخ الكيمياء العربية هو اظهار كتاب سر الاسرار للرازى الموحود بصورة مخطوطة فى مكتبة عوتيغن الى ضوء النهار وترجمته الى اللغة الالمانية مع التفاسير والشروح. وبدلك يلقى انوارا كشافة على هدا الموضوع بصورة واضحة جلية وقد كان قد انتهى روسكا من هدا السفر الكبير بصورة مخطوطة قبل سنوات من بلوغه سن السبعين ودلك فى عام ١٩٣٧ ولقد تعاون كل من دار نشر يوليوس شبربغر Julius Springer فى برلين ومعهد دراسات تاريخ الطب والعلوم الطبيعية فى نفس المدينة لاحراج هدا السفر الرئيسى للرازى مترجماً الى اللغة الالمانية. وقد سبق دلك مقـال نشره فى مجلة الاسلام الالمانية (عدد ٢٢ ١٩٣٥ ص ٢٨١ ٣٧١) بعنوان «الكيمياء عند الرازى». وكدلك احراج فصول ثلاثة من كتاب الرازى المدكور. وكتاب الشبوب (جمع شب) والاملاح والسفر الاساسى للكيمياء(١٠) وتكريما لعلامتنا احرجت دار النشر المدكورة الترجمة الالمانية الكاملة مع الشروح والتفاسير لهدا الاثر عند بلوغ روسكا السبعين ودلك فى عام ١٩٣٧(١١)

ويدكر روسكا نفسه فى مقدمه كتاب الرازى الاخير ما يلى «ويظهر ان جميع مصادر الكيمياء من مواد وآلات ومنهج واعمال والمصادر اللاتينية لجيبر Geber(١٢) يمكن ارجاعها الى مصادر كتاب الرازى (سر الاسرار)».

نعم ان بعض النتائج العلمية التى اتى بها روسكا قد تبدلت اليوم. وتبين ان الكيمياء العربية هى من تاريخ اقدم مما كان يظن. حتى انه من المحتمل ان تكون شخصية جابر شخصية حقيقية عاشت فى دلك الزمن المتواتر اى القرن الثانى الهجرى والثامن الميلادى. نظرا للمخطوطات العديده المكتشفة حديثا(١٣). حتى ان انتحال كتاب ارسطوطاليس قد عرفه محمد بن احمد البيرونى من القرن العاشر والحادى عشر الميلادى. اد يقول فى كتابه الجماهر فى معرفة الجواهر (حيدر آباد ١٣٥٥ هـ) ص ٤١. «وفى كتاب الاحجار المنسوب الى ارسطوطاليس (فما اظنه الا منحولا عليه) انه ربما اتفق فى الياقوت نكتة فاصلة الحمرة على سائرها فاذا نفخ عليه فى النار انبسطت النكتة فيه فرادته حسنا وان كانت سوداء دهبت بعض سوادها». وهدا النص مع بعض الاختلافات موحود ايضا فى كتاب الاحجار لارسطوطاليس الدى نشره وترجمه روسكا (ص ٩٩. ١٣٥)(١٤). وهناك فى الحقيقة بعض المناسبات بينما تواتر عن ارسطوطاليس الفيلسوف المعروف وكتاب الاحجار المنتحل له. ان النتائج متبدلة دوما. ولكن البحث العلمى النزيه باق الى الأبد. ويقيم هذا لروسكا وامثاله نصبا تدكارياً خالداً لا يقضى عليه تعاقب الايام ومر الاعوام. وينطبق هنا وما تواتر عن الشاعر الالمانى ليسنغ. Lessing

«لا ينحصر فضل الانسان فى امتلاكه للحقيقة .. وانما فضله فى الجهد الدى يبدله مخلصاً فى السعى اليها. ولا تنمو ملكات الانسان بامتلاك الحقيقة. بل بالبحث عنها. وكماله المتزايد ينحصر فى هدا وحده. بل ان امتلاك الانسان للشئ يميل به الى الركود والكسل والغرور. ولو ان الله وضع الحقائق كلها فى يمينه ووضع فى شماله شوقنا المستمر اليها وان اخطأناها دائما ثم خيرنى لسارعت الى اختيار ما فى شماله. وقلت – يا اباناْ رحمتك. ان الحق الخالص لك وحدك.» وهدا يوافق دعاء المسلمين فى صلواتهم من سورة الفاتحة: «اهدنا الصراط المستقيم»، ويؤثر عن محمد اقبال فى هدا الصدد قوله: «انى اضحى باليقين المطلق فى سبيل الشك لأنى شهيد البحث».

بقيت علينا ناحية واحدة لابد لنا فى ختام دكرى هده الشخصية الفدة من التنويه بها الا وهى تربية اولاده. فيقول عنه ابنه هيلموت ما يلى(١٥).

---

١٠) للكيمياء اللاتينية المتأخرة Das Buch der Alaune und Salze Ein Grundwerk der spatlateinischen Alchemie, Berlin 1935, Verlag Chemie

١١) Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse, Quellen und Studien z Geschichte der Naturw u d Medizin, Bd VI, 1937, Berlin, XII

١٢) تختلف نصوص الكيمياء و مخطوطات جابر بن حيان العربية عن ما تواتر عن جابر «جيبر» من المخطوطات اللاتينية فى الكيمياء، ويرجع روسكا هده النصوص الاخيرة للرازى بيد ان هولميارد يشير بان مصادر جابر اللاتينية هى ليست من كتب جابر بل ما دونه الجلدكى عن جابر، راجع مقال هولميارد عن الكيمياء فى القرون الوسطى الاسلامية، اطروحة التسيمى المقدمة لجامعة لندن ١٩٥٤

E J Holmyard, Alchemy in medivial Islam, Endeavour, Vol XV, 55, July 1955 M Tashimi (Jildaki) Thesis aproved for the Ph D. degree University of London 1954

١٣) Fuad Sezgin (Frankfurt/M), Das Problem des Gabir ibn Hayyān im Lichte neu gefundener Handschriften, ZDMG, 114, 1954, S 235- 68

١٤) راجع مقلى عن المصادر اليونانية للبيرونى. المصدر المتقدم (مجلة الحوليات الأثرية السورية)

١٥) دكرى روسكا، المصدر المتقدم (هيلموت روسكا)

«لقد كان ابونا الكثير الانشغال، من اجلنا نحن الاولاد غرقاً فى غرفة دراسته، ورغم ذلك فقد كنا نقوم بصحبته بالنزهة فى ايام الآحاد وفى العطلات بصورة كافية، وكذلك كنا نجرى بعض المباحثات فى الجيولوجيا وعلم المستحدثات والنبات. وكان التاريخ وما قبل التاريخ من المواضيع المحببة الينا. اما قيام والدنا فى مراقبة بعض الواجبات المدرسية فلم تكن محببة لدينا وكانت تثار فى بعض الاحيان بيني وبين اخي مناقشات حادة، ولكن وجودنا حول طاولة الدراسة للوالد كانت تسكن من حدة هذا التوتر وتهدئ الزوبعة الفكرية وفى مقال نشره والدنا عن العيد المئوى لتأسيس المدرسة (فى هايدلبرغ) ذكر انه استعمل المجهر المعد فى احدى خزائن المدرسة. ولم تتح لى الفرصة بالقيام بالتجارب المكروسكوبية مع والدى. ولكن الاستاذ لايبر Leiber درسنا على تمارين فحص الانسجة والخلايا لاداء الفحص التمهيدى للطب. وعندما اظهرت لوالدى رغبتى للحصول على مجهر حقق لى هذه الرغبة على الفور. وبعد عشر سنوات من ذلك كنت اتمرن على المجهر الالكترونى لاخي ارنست Ernst ولصهرنا بودو فون بوريس Bodo von Borries فى مختبرات سيمنس — هالسكه (الشركة المساهمة) Siemens-Halske AG. للفحص الحياتى.» ثم يتابع قوله: «هناك شكايات عديدة من اجل اصلاح المدارس، وكان والدى من اولئك المصلحين، وكان يتطلب ثقافة فى العلوم الطبيعية فى المدارس بصورة كافية، رغم انه كان من المنتمين الى الثقافة الانسانية (للأوائل). والتاريخ. وعلم اللغات (بجانب العلوم الطبيعية)، وكان على يقين بان المواهب النادرة فى جميع الفروع لابد من ان تتقدمها ثقافات فى العلوم الطبيعية المحضة. لقد تعلمنا فى البيت احترام المدرسة وجهود المعلم. ولقد تربينا على ان نكون بنشاط دائم للقيام باعمال فريدة داخل المدرسة وخارجها. وكان والدى يعطى الحرية لنا فى اختيار الاختصاص الذى كنا نصبو اليه. وان لم تكن هناك وطيفة براتب تداعب خواطرنا. تربينا ايضا على لزوم التعاون بين البيت والمدرسة. ونعترف بدفع مواهبنا الى الامام بدءاً من المدرسة حتى الى المواقف الحاسمة فى تقدم الحياة، وان تنفيذ مثل هذه الامور بحكمة وروية هى من الواجبات الاولية للمجتمعات الانسانية». ان فكرة الدقة هذه اورثها يوليوس روسكا لابنيه كل من ارنست واخيه الاصغر هيلموت، فاصبح الاول اليوم مدير معهد المجهر الالكترونى فى جمعية ماكس بلانك[٢٠] فى برلين والثانى مدير معهد الفيزياء الحياتية والمجهر الالكترونى فى جامعة دوسلدورف. وليست هذه المرة الاولى التى توقظ العلوم الفكرية البحتة العلوم الايجابية الحديثة، فلقد تقدمتها ايضا جهود سابقة، فاذا كانت جهود روسكا مزيجاً من العلوم الايجابية والفكرية، فهناك ممن كانوا من العلوم الفكرية المحضة وكانوا مع ذلك السبب فى تقدم العلوم الواقعية. فان الباعث على تشكيل جمعية الامبراطور ويلهلم والتى اصبحت فيما بعد جمعية ماكس بلانك هو ويلهلم فون هومبولدت الديبلوماسى والعالم اللغوى والمربى الكبير، وان اول رئيس لهذه الجمعية كان العالم اللاهوتى ادولف فون هارناك Adolf von Harnack ومع ذلك فقد كانت هذه الجمعية الباعثة على تقدم العلوم الايجابية بصورة مثالية.

يجدر بنا ان نختتم ذكرانا لعلامتنا يوليوس روسكا بكلمة للجاحظ، ذكرتها ايضا فى ختام محاضرتى عن علم الحياة عند الجاحظ فى مؤتمر تاريخ الطب الدولى العشرين الذى انعقد فى برلين.[١٦] تعبيرا عن التقدم المستمر الى الامام: «ينبغى ان يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا، على انا قد وجدنا من العبرة اكثر مما وجدوا. كما ان من بعدنا يجد من العبرة اكثر مما وجدنا».

هكذا اغمض هذا العالم النحرير والمدقق القدير عينيه فى الثانى عشر من شباط عام ١٩٤٩ الى الراحة الأبدية. ويصادف الآن مرور احدى وعشرين عاما على وفاته، ولكنه سيبقى خالدا الى الاجيال القادمة طالما هناك دراسات جدية فى تاريخ العلوم العربية.

١٦) عام ١٩٦٦

Biologie bei al-Dschahiz, einem arabischen Naturphilosophen aus dem IX. Jahrhundert

ولقد نشرت هذه المحاضرة ايضا باللغة العربية فقط. المجلس الأعلى للعلوم فى أسبوع العلم التاسع (مهرجان الجاحظ) دمشق ١٩٦٨.

معرض الكتابة العربية في ألف عام

بقلم محمد ابراهيم

فى الساعة السادسة من مساء الاثنين ٢٣ فبراير ١٩٧٠، افتتح السيد احمد كامل محافظ الاسكندرية، معرض الكتابة العربية فى ألف عام الذى أقامه عميد الخط العربى الفنان محمد ابراهيم فى دار الثقافة الألمانية (معهد جوته) بالاسكندرية، وقد ضم المعرض أكثر من أربعين لوحة فنية كتب معظمها الأستاذ محمد ابراهيم منشئ مدرسة تحسين الخطوط فى الثغر وعضو المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة. ومن اللوحات التى كتبها لوحات تبين الكتابة العربية منذ نشأتها عند ظهور الإسلام وكيف تطورت فى القرون المتعاقبة وفى مختلف الأمصار والممالك التى رفرفت عليها راية الإسلام. كما ضم المعرض اللوحة الخالدة للقرآن الكريم فى صفحة واحدة وقد كتبها الأستاذ محمد ابراهيم. وضم أيضا نماذج أصلية لبعض أعلام فن الخط العربى فى القرون الخمسة الماضية مثل جلال الدين والحافظ عثمان وعبد الله الزهدى ومن إليهم. مما أثار إعجاب كل الوافدين على المعرض من مصريين وأجانب يتقدمهم محافظ الثغر وكبار رجال العلم والأدب والفن وسيادة قنصل ألمانيا العام ومدير معهد جوته وكثير من رعايا الجالية الألمانية فى الاسكندرية وقد ألقى السيد محمد ابراهيم قبل افتتاح المعرض محاضرة باللغة العربية، وقامت بترجمتها الى الألمانية كريمته الآنسة بستان محمد ابراهيم خريجة مدرسة سان شارل بورومية الألمانية فى الثغر. تحدث فيها سيادته عن الكتابة المصرية القديمة ثم تطرق حديثه إلى الكتابة العربية وكيف نشأت فى بلاد العرب حتى عمت الأقطار والأمصار بعد الفتوحات الإسلامية. كما شمل الحديث بعض النهضات الفنية التى قامت فى العالم العربى منذ القرون الأولى

وها نحن نسجل نص المحاضرة وقد أهداها الأستاذ محمد ابراهيم الى مجلة «فكر وفن» مع هذه الصور الخطية التى تكشف عن روائع الفن الإسلامى وهى من معروضات معرض الكتابة العربية فى ألف عام.

المحاضرة:

كما أن حضارة المصريين القدماء هى أعرق الحضارات فى العالم أجمع. كذلك فإن الخط المصرى القديم يعتبر أقدم الخطوط فى العالم كله على الرغم من القلة من المستشرقين الذين حاولوا إثبات قدم الكتابة الصينية عن المصرية. وقد ظلت معرفة هذا التاريخ مجهولة بين طي صفحات الزمن آلاف السنين حتى شاءت إرادة الله أن تكشف عن غوامض هذه الحضارات فى أوائل القرن الثامن عشر حينما تم العثور مصادفة على حجر رشيد.

أمر نابليون بونابرت ثلة من جنوده بهدم حصن قديم بالقرب من مدينة رشيد، فعثر الضابط بوسار وهو من فرقة المهندسين الذين رافقوا الحملة الفرنسية على هذا الحجر.

فأسرع به إلى رئيسه الجنرال مينو فى الاسكندرية، فاستولى عليه الجنرال واعتبره من متاعه الخاص.

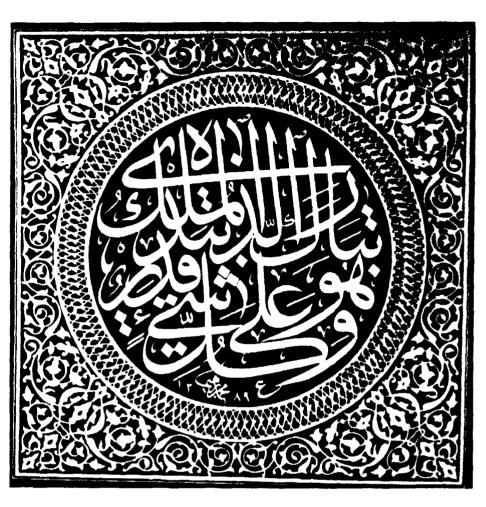
علم نابليون بالأمر. فأمر بنقله على الفور إلى القاهرة حيث تهافت عليه جمهور العلماء الذين رافقوا الحملة، أثارت الكتابة دهشتهم وعجزوا عن قراءتها. فأمر نابليون بطبع ما على الحجر من كتابات وتوزيع نسخ منها على علماء أوروبا.

أبرمت معاهدة بين بريطانيا وفرنسا بعد هزيمة الفرنسيين فى مصر، ونصت المادة السادسة عشرة منها على أن يسلم الفرنسيون للانجليز حجر رشيد مع بقية الآثار التى استولوا عليها. ونقل الحجر فعلا إلى انجلترا عام ١٨٠٢.

كانت نقوش هذا الحجر مكتوبة بلغتين مختلفتين، المصرية

نموذج من الخط الكوفى النيسابورى وهو من الخطوط النادرة، كتبه الأستاذ محمد ابراهيم

والإغريقية، وكتبت اللغة المصرية بنوعين من الخط «الهيروغليفى» وهو القلم القديم المستعمل منذ عهد الأسرات الأولى، و«الديموطيقى» وهو القلم العادى الذى كان يستعمله العامة فى حياتهم اليومية، وكان من الميسور على العلامة البريطانى استيفن وستن أن يكون أول من ترجم القسم الإغريقى بعد دراسة عشر سنوات، وبعد دراسة ستة عشر عاما توصل الدكتور توماس ينج إلى وضع أبجدية للحروف الهيروغليفية عام ١٨١٨ ولكنها ظلت موضع التعبير والتبديل حتى ظهر العلامة شامبليون، فأدخل إصلاحات جديدة على دراسة من سبقوه من العلماء ووضع كتابا خاصا لقواعد الكتابة الهيروغليفية كما ظهر فى الأفق كثير من العلماء الألمان الذين ساهموا بقسط وافر فى هذه الدراسات.

لقد تفوق شامبليون على جميع علماء عصره بحل رموز الكتابة الهيروغليفية، وما كان له أن ينال هذا الشرف وهذه الدرجة الرفيعة من العلم والمعرفة لولا فضل مدينة الاسكندرية وعلمائها عليه حيث استطاع بشئ من الفطنة والذكاء أن ينال قسطاً وافراً من تعلم آداب اللغة القبطية عن طريق مراسلات كانت بينه وبين بعض الجهابذة من أقباط مصر من أتباع القديس سان مارك بالاسكندرية وبهذا فتح الباب على مصراعيه للباحثين من بعده عن الكتابات التى أدت إلى معرفة شتى الحضارات فى العالم كله.

كتابة زخرفية للأستاذ محمد ابراهيم
نشكر الأستاذ محمد ابراهيم المرحوم لتصريحه
لنا بنشر هذين اللوحتين فى مجلتنا

أما الكتابة العربية فقد نشأت فى شبه جزيرة سيناء ثم انتشرت فى صحراء سوريا وبلاد الشام وانتقلت من بعد ذلك إلى بلاد الحجاز حيث كانت العلاقات التجارية والأدبية تربط عرب جنوب العراق بقبائل مكة ويثرب والطائف

كان الخط النبطى المنسوب إلى الأنباط هو الشائع بين طبقة من الناس فى بلاد العرب قبل الإسلام ومعظم الناس كانوا فى ذلك العهد فى غير حاجة إلى الكتابة نظراً لتفرق قبائلهم وطول ارتحالهم من بادية إلى أخرى طلباً للعيش. كما أن عدم انضمامهم تحت لواء واحد أو حكومة منتظمة يرجعون إليها فى دستور أو حكم كان سبباً مباشراً فى انتشار الأمية بينهم وانصرافهم عن الخط والتدوين، وليس معنى ذلك أنهم كانوا مجردين من العلم والمعرفة، بل كانت هناك كتابة يستعملها التجار عند الضرورة، كما كان فيهم من يقرض الشعر بطبيعته بدليل ظهور فحول شعراء الجاهلية وانتشار أشعارهم التى خلدها التاريخ جيلا بعد جيل، وهؤلاء كانوا يدونون قصائدهم ويعلقونها على أبواب الكعبة، ومن هنا سميت بالمعلقات وبقى هذا الاسم كما نعرفه إلى يومنا هذا.

لم يعثر الباحثون على آثار خطية لهذه المعلقات أو لغيرها من المخطوطات لفترة ما قبل الإسلام. ولكن الاكتشافات الحديثة التى تمت فى القرنين الثامن والتاسع عشر. تشير بأن الكتابة النبطية هى أقرب الخطوط إلى الكتابة العربية حيث عثر على بعض نقوش جاهلية قريبة إلى العربية من حيث اللغة والأسلوب. وهذه النقوش دونت بالقلم النبطى المتأخر الشبيه بالخط الكوفى القديم. ومن هنا يتبين أن الكتابة العربية لم تنهض نهضتها الصحيحة إلا عند ظهور الإسلام

حينما أشرق نور الإسلام على تلك البقاع وشاءت إرادة الله أن ينتقل هذا العالم من ظلمات الجهالة ودياجير الكفر إلى شمس المعرفة ونور اليقين، ظهر النبى صلى الله عليه وسلم فى مكة ولم يكن فيها من يلم بالقراءة والكتابة غير عدد قليل من الرجال تعلموا على يد حرب بن أمية بن عبد شمس. وفى مقدمتهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وطلحة وابو عبيده ومعاوية ويزيد بنا أبى سفيان.

استطاع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقضى على الأمية فى بلاد العرب جميعا فى سنوات قلائل، وكانت

صحيفة عليها كتابة زخرفية لعزيز رفاعى وهى محفوظة بمجموعة خاصة فى تونس.

الوسيلة الأولى التى تذرع بها صلوات الله عليه وسلامه لتنشئة جيل جديد يقرأ ويكتب، هى عدم قبوله الفدية لإطلاق سراح المتعلمين من أسرى غزوة بدر إلا إذا قام الأسير منهم بتعليم عشرة من المسلمين الكتابة، كما كان الرسول يحث أصحابه وقومه على تعلم الكتابة والأخذ بها. وما زال على هذه الوتيرة حتى ازداد عدد المتعلمين فى مكة والمدينة وبلغ عدد كتاب الوحى أو كتاب النبى أكثر من أربعين رجلا.

وحينما اتسع نطاق الدعوة الإسلامية كانت الكتابة العربية خير سفير فى انتشار هذه الدعوة حيث أخذت الرسائل النبوية أول دور فى هذا الشأن حيث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكتابة إلى الملوك والقياصرة يدعوهم فيها إلى الدخول فى دين الله.

أما أدوات الكتابة فى ذلك الزمان فقد كان العرب فى الجاهلية يدونون أشعارهم على نسيج مصرى يحملونه ضمن تجارتهم من مصر إلى بلاد العرب، وكانت تجارة هذا النسيج قليلة جدا بالنسبة لانتشار الأمية بينهم كما بينا، فلما ظهر الإسلام وانتشر كان معظم الناس يعتمدون على حفظ الآيات الشريفة التى ينزل بها الوحى على الرسول الأمين، وكان البعض يكتبونها على الجلد، يرقق بحيث تصلح عليه الكتابة ولذلك سمى الرق. وعليه كتبت المصاحف والرسائل فى ذلك العصر، كما كانوا يكتبون على الحجارة العريضة البيضاء وعلى عسب النخل أى الجريد الذى لا خوص عليه وكذلك على عظام الإبل والغنم، ولما فتح العرب مصر كثر استخدامهم لورق البردى الذى اشتهرت مصر بصناعته منذ عهد قدماء المصريين كما عرف العرب أنواعاً متعددة من الورق بعد فتح الشام وإخضاع الفرس تحت راية الإسلام.

انتشرت الكتابة العربية فى بلاد العرب من بعد وفاة النبى. وعرف أهلها أهمية الكتابة وخطرها وسبب ذلك ما أحاط البلاد من فتن وثورات. فقد ارتد عن الدين الإسلامى فى ذلك العهد ألوف مؤلفة من الناس أطلق عليهم اسم المرتدين. كانت أهم موقعة قامت بين المسلمين وبينهم هى موقعة اليمامة التى سير فيها أبو بكر بطل الإسلام خالد بن الوليد الذى استطاع أن يقضى عليهم قضاء مبرماً وأن يحطم هذا الجيش الضخم الذى قاده مسيلمة وطليحة، ذلك بفضل عبقريته الحربية وإيمانه القوى وروح التضحية والفداء التى سرت بين أصحابه فى جيش المسلمين فتساقطوا واحداً بعد الآخر مضحين بأنفسهم فى سبيل إعلاء كلمة الدين، فأظلتهم نسمة من روح الله جل شأنه وارتفع علم الإسلام وتم الانتصار وأخمدت نار الفتنة فلم تقم للمرتدين قائمة بعد ذلك أبدا.

ولكن المسلمين وإن كانوا قد أحرزوا نصراً مبينا فى هذه المعركة التى بلغ عدد جيوش المرتدين فيها أكثر من ستين

ألفا، إلا أن حزنهم قد اشتد على موت مئات من الصحابة من حفاظ القرآن الكريم خوفاً من أن تمتد يد القتل إلى بقيتهم فى مواقع أخرى قد تعرض للمسلمين بعد ذلك فيتعرض القرآن للضياع. عندئذ ثارت ثائرة عمر بن الخطاب فأشار على أبى بكر بالمبادرة بجمع القرآن وتدوينه. فاستجاب لطلبه ودعيا زيد بن ثابت كاتب النبى وموضع ثقته وثقة الخلفاء والصحابة أجمعين. وأمراه أن يجمع القرآن ويدونه فكان زيد بذلك هو أول جامع وكاتب للقرآن الكريم فى تاريخ الإسلام

كانت الكتابة العربية فى انتشارها عارية قوية التأثير فى البلاد التى فتحها المسلمون والتى رفرفت عليها راية الإسلام. فى بلاد فارس حلت الحروف العربية محل الفارسية. كما استخدمها الأفغانيون فى كتابة لهجاتهم. وتخطت حدود الهند شرقاً وجنوبا فاستعملها أهل جاوه والملايو. وكذلك أدركت الصين فكتب بها المسلمون هناك نصوصهم الدينية الإسلامية. كما قدر لها أن تغزو تركيا وتنتشر شمال البحر الأسود وجنوبى جبال أورال. بل جاوزت حدود إقليم سيبريا حيث كتب بها مسلمو روسيا. وانتشرت أيضا فى العالم الإفريقى بعد فتح العرب لمصر فى زمن عمر بن الخطاب حيث امتدت الفتوحات بعد ذلك الى شمال أفريقيا فى مراكش وتونس والجزائر وفى اسبانيا حيث انتقلت منها مختلف العلوم والفنون والحضارات إلى أوربا لتوقظها من سباتها العميق

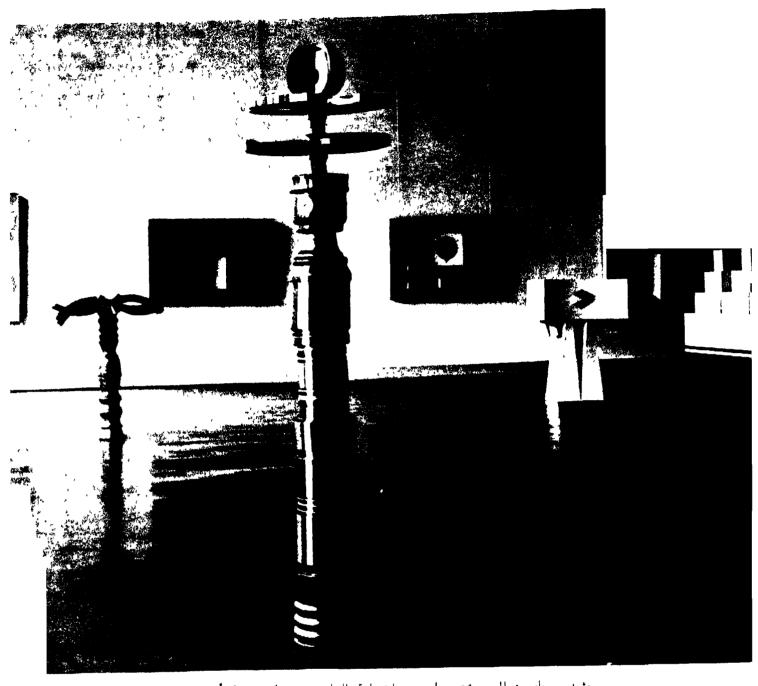
ومن هنا يتبين أن الكتابة العربية قد صاحبت لغة العرب الفاتحين وأدت بجانب السيف أجل الخدمات للإسلام والمسلمين بل وللعالم كله على السواء

أما أعلام الخط العربى وأصحاب الأيادى البيضاء على هذا الفن الإسلامى المجيد فقد بدأت بهم النهضة العلمية والفنية فى مكة والمدينة مهبط الوحى الأمين. ثم انتقلت بعد عصر الخلفاء الى الشام حيث كانت مقر خلافة الأمويين. وما لبث فن الخط فى الازدهار حتى كان مضرب الأمثال فى عصر الدولة العباسية على يد الفنان العالم المهندس الشاعر الناثر الخطاط رئيس الوزراء ابو على محمد بن مقلة. ويكفى فى هذا المقام أن أسجل كلمة قالها عنه أبو حيان التوحيدى، قال عند ما سئل عن رأيه فى ابن مقله «إنه نبى فن الخط يوحى إليه كما يوحى الى النحل فى تسديس بيوته».

آلت رئاسة هذا الفن بعد ذلك إلى مصر فى عهد الفاطميين وما زالت كذلك حتى غزاها السلطان سليم فنقل جميع الفنانين المصريين إلى تركيا فتعلموا منهم ونبغوا وتفوقوا. ورفع الأتراك لواء هذا الفن خمسة قرون متوالية حتى ألغيت الكتابة العربية فى عهد الغازى مصطفى كمال عام ١٩٢٨ فعادت رئاسة الخط إلى مصر من جديد وقامت نهضة جديدة على يد أعلام الخط فى مصر كما افتتحت مدرسة للخطوط فى القاهرة واستقدمت الحكومة المصرية من تركيا للتدريس بها أكبر أستاذ من أساتذة هذا الفن فى ذلك العصر هو المرحوم الشيخ عبد العزيز الرفاعى. بمعاونة الفنانين المصريين مثل نجيب هواويني ومحمد حسنى وبعض الأساتذة الذين أخذوا عن مؤنس وجعفر وهما البقية الباقية من مدرسة عبد الله الزهدى كاتب الحرمين الشريفين ومسجد الرفاعى وسبيل ام عباس وكثير من المساجد والمنشآت فى القاهرة

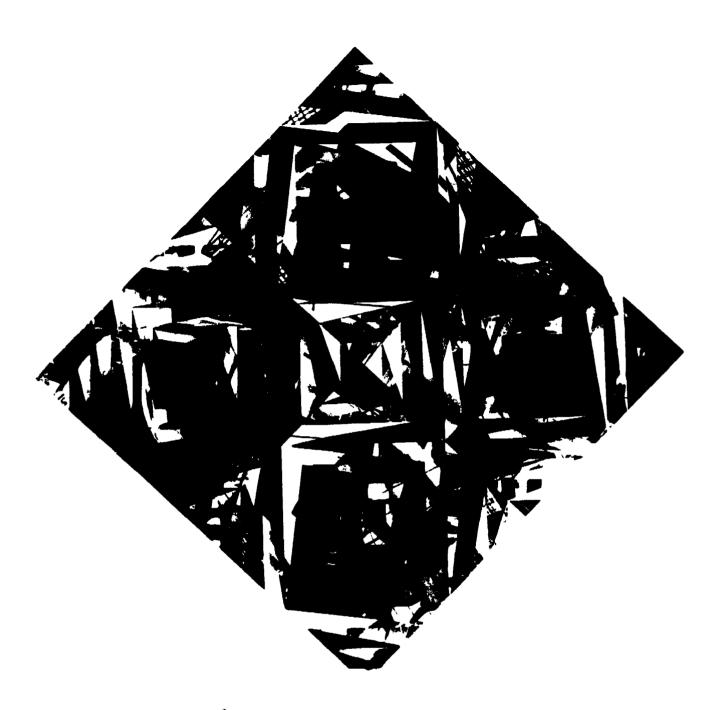
كما قامت فى الاسكندرية نهضة كبرى بدأت منذ أكثر من أربعين عاما كان لى شرف القيام بها منذ تأسيس مدرسة تحسين الخطوط فى الثغر. وقد سعدت المدرسة أول نشأتها بزيارات الشيخ الرفاعى قبل رحيله من مصر إلى تركيا عام ١٩٣٥. وقد تخرج فيها مئات من الطلبة ولا تزال تؤدى رسالتها إلى يومنا هذا بنشر الفن الإسلامى لافى مصر وحدها بل وفى الأقطار العربية جميعا وفى كثير من دول أوربا وأمريكا كما وفقت لإقامة معارض ومتاحف دائمة للخطوط العربية مثل متحف الجامعة العربية ومتحف مصطفى كامل وفريد وسعد زغلول فى القاهرة ومتحف الاسكندرية والبحيرة والدقهلية. هذا عدا معارض كثيرة متنقلة أقيمت فى مصر ومختلف الدول العربية كان آخرها هذا المعرض المقام فى دار الثقافة الألمانية بالاسكندرية الذى شرفه بالافتتاح سيادة محافظ الاسكندرية وقنصل ألمانيا العام وصفوف رجال الأدب والفن والثقافة فى الثغر من مصريين وألمان، وسيقام مثل هذا المعرض فى القريب بدار الثقافة الألمانية فى القاهرة ينتقل بعدها باذن الله إلى ألمانيا وفى ذلك توطيد للعلاقات الثقافية والفنية بين شعبى الجمهورية العربية المتحدة وجمهورية ألمانيا الاتحادية.

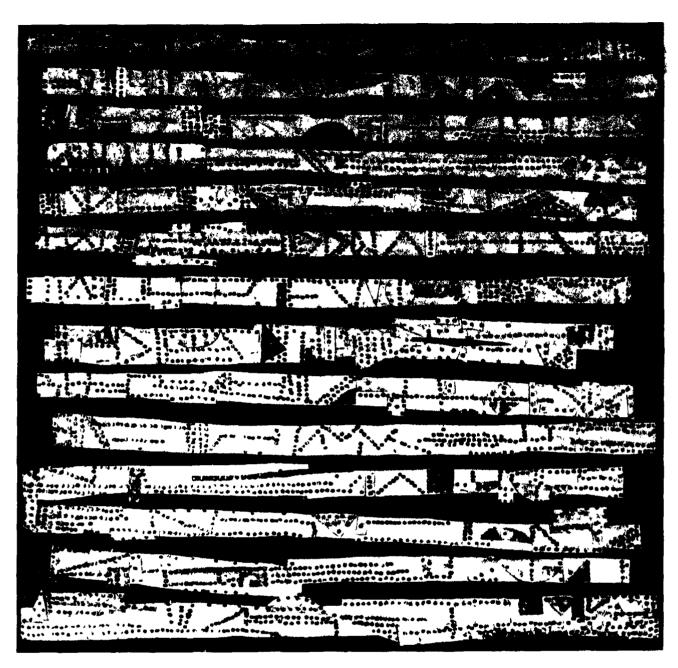
وستظل الاسكندرية دائما تحمل مشعل الحضارة والفن تضئ به نور العلم والمعرفة فى كل مكان كما كانت منذ عهدها القديم.

كانت هذه احدى الخطب الأخيرة التى ألقاها الأستاذ محمد ابراهيم قبل وفاته بأسابيع قليلة.

مشهد من جانب في المعرض يحتوي على «موضوعات ملونة» للفنان رمزي مصطفى وهي قد أبدعت في عامي ١٩٦٩ و ١٩٧٠.

الفن المصري الحديث والنقد الألماني

لأول مرة في تاريخ ألمانيا الاتحادية يقدم أحد متاحفها، وهو متحف «فولكفانج» Museum Folkwang بأسن Essen، عرضا لأعمال عشرة من الفنانين المصريين خلال شهري يوليو وأغسطس ١٩٧٠. وقد شاهد الألمان في هذا المعرض نماذج من انتاج: منير كنعان، وطه حسين، وفؤاد كامل، وحمدي خميس، ورمزي مصطفى، وعصمت داحي، وماهر رائف، وصالح رضا، ومحسن شرارة، ويوسف سيده.

فؤاد كامل: العمل رقم ٤ ، ١٩٦٨ (آكريل على خشب)

میر کنعان بلا عنوان کولاج، ورق ۱۹۶۹

حمدى خميس بلا عنوان، كولاج، معدن على خشب ١٩٦٢

وكانت قد نشرت صحيفة الأهرام القاهرية خبرا عن الاعداد لهذا المعرض فى أحد أعدادها الصادرة خلال شهر أكتوبر ١٩٦٩.

وقد تعرض هذا المعرض فى مرحلة إعداده لما تتعرض له المعارض الشبيهة من تباين فى الذوق الفنى لدى الهيأة العارضة من جهة، ومنتجى الفن ونقاده فى الأقطار التى تستقدم منها النماذج من جهة أخرى.

ومن المؤكد أن السيد «ديتر هونيش». الذى أعد لهذا المعرض بتكليف من متحف «فولكفانج»، كان لا يعلم أن أوربا قد سبق لها أن عرفت الفن المصرى الحديث منذ أعوام وأعوام. إذ أنه قدم أعمال الفنانين المصريين فى كراسة المعرض المطبوعة بقوله أنه: أول أوربى لم يتعرف على الفن المصرى «بواسطة أهرام الجيزة» وإنما «عن طريق أتليهات الفنانين». فلا شك أنه لم يقم بزيارة معهد الفن التابع لسفارة ج‌ع‌م فى روما، ولم يلتفت إلى أعمال المصريين فى معارض «بينالى» بالبندقية. والحق أن الفرنسيين

والايطاليين كانوا من أسبق الأوربيين «اكتشافا» للفن المصرى الحديث من خلال انتاج أبناء وادى النيل المحدثين.

وعله جدير بنا أن ننقل هنا إلى القارئ العربى بعض ما عبر عنه «هونيش» من تجارب خاضها أثناء الاعداد لهذا المعرض، فهو يقول: «قمت، حسب فكرتى الأولى، باختيار أربعين فنانا من قرابة المائة والخمسين حتى يقدموا صورة عريضة للفن المصرى الحديث. غير أنه تعذر تنفيذ هذا المشروع لأسباب عدة ليس آخرها عامل التمويل. وبينما كان يتضمن هذا المشروع على كافة الخصائص والمميزات المحلية لم يتبق أمامى سوى الاقتصار على عشرة من الفنانين المجيدين ليس فقط على مستوى عالمى، وإنما كذلك بالنسبة لتفاعلهم المثمر مع تراثهم (المصرى). ولقد استرعى انتباهى أن أولئك الفنانين الذين استجابوا للمشاكل الفنية الراهنة بدقة وحساسية فائقة، رغم بعدهم الملموس عن مراكز الفن الحديث، هم أولئك الذين كانوا على وفاق وانسجام مع الصيغ التنظيمية الموجودة فى التراث الخاص. ولما كان هؤلاء الفنانين لا يقفون من تلك العناصر الأثرية القديمة موقفا عقليا خالصا، وإنما يستحضرونها فى تشكيل رؤاهم المصرية كعنصر من صميم ذاتهم الحضارية، فإنهم بذلك يأتون فى نفس الوقت برؤى من وراءهم التراب، ويمنحون من الصيغ والمضامين ما يتعذر علينا اليوم استشفافه. وإننا لا نتقبل أعمالهم لأنها تستجيب للتيارات العالمية، بل لأنها تمكنت من أن تحقق لذاتها كيانا مقنعا على صعيد عالمى.

وتحد الاطار الفنى لهذا المعرض فترة زمنية معينة. فهو يعرف بالستينات فى مصر ابتداء من التعبيرية التجريدية فى أعمال فؤاد كامل ويوسف سيده، عبر الأشكال القريبة من ال«Op-Art» فى انتاج طه حسين. وموضوعات اللون عند رمزى مصطفى وعصمت ناجى حتى الرؤى الفكرية عند محسن شرارة.»

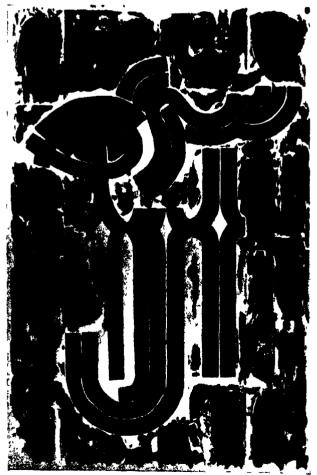
وقد أعان كل من فؤاد كامل وطه حسين «ديتر هونيش» فى الاعداد لهذا المعرض. كما ألف فؤاد كامل «عرضا تاريخيا» لكراسة المعرض.

وفكر وفن تتقدم بخالص الشكر لديتر هونيش Dieter Ho-nisch على تزويدنا بالصور المنشورة إلى جانب هذا المقال.

ترجمة: مجدى يوسف

عصمت ناجى، السد، آكريليك على خشب، عام ١٩٦٥

ماهر رائف، كومبوسيسيون العدد ١. عام ١٩٦٩

انظر أيضا ص ٩ أعمال من فن الخط والفن الحديث لوحة للفنان يوسف سيده.
تصاوير ليزيلوته فيتسل Liselotte Witzel إسن

سيبقى الخط فى القرطاس دهراً
وكاتبه رميم فى التراب

Wolfhart Heinrichs, Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. Beiruter Texte und Studien. Band 8. Beirut 1969. In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

هده الدراسة المستفيضة عن «الشعر العربى ونظرية الشعر عند اليونان» تشكل موضوع البحث الدى تقدم به «فولفهارت هاينريشس» للحصول على الدكتوراة من جامعة جيسن. الفصل الثالث منها عبارة عن ترجمة ألمانية لأحد فصول «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» لحازم القرطاجنى. أما فصلها الأول فيعالج أساس الشعر والمفاهيم الأساسية فى نظرية الشعر. ويتعرض الفصل الثانى من هده الأطروحة «لنظرية الشعر الأرسطاليسية عند العرب واستخدامها فى نظام حازم».

وعله من المعروف أنه لا زال ينقص حتى الآن عرض تلخيصى لنظرية الأدب عند العرب. وقد تعرض «هاينريشس» بالتحليل الدقيق - فى مقدمة كتابه - لما ظهر فى الغرب من مساهمات قليلة حول هدا الموضوع. متطرقا بالطبع لمؤلفات «جرونباوم» و«ريتر».

ويبدو لى المقطع الخاص «بمصادر الشعر» على درجة خاصة من الأهمية. فما هو أشد تأثيرا على الأدب العربى القديم: الاستيحاء، أم قوة الخيال، أم ثقافة الشاعر؟ وما هى المصادر التى أكد عليها مختلف منظرى الشعر العربى؟ وهل تعرف العربية شعرا «خياليا صرفا»؟ إن معظم النقاد العرب، ومن بينهم حازم القرطاجنى، يرفضون الاختلاق الامتناعى. ما هى إدا أدوات الشاعر؟ وما هى علاقة الشعر بالواقع: أهو وصف بالدرجة الأولى. وإلى أى حد يوجد الكذب فى الوصف، أو المجاز، أو الغلو؟ هنا يقوم الباحث بدراسة الأسس التى تقوم عليها المبادئ التالية التى تبدو فى ظاهرها متناقضة: أحسن الشعر أكذبه، أحسن الشعر أصدقه، أحسن الشعر أقصده.

ثم يتطرق المؤلف بعد دلك لمشكلة المعنى واللفظ التى شغلت النقاد العرب طيلة قرون عدة، وهى وثيقة العلاقة بالأصالة من جهة، والتقليد من جهة أخرى. ويهتم صاحب الأطروحة خاصة بعرض الخصائص التى يتميز بها الشعر الجيد، كتلك القائمة التى أتى بها هلال العسكرى فى وصف فضائل الشعر. وينتهى إلى دلك بالمثل أثر الشعر سياسيا واجتماعيا كما نجده فى الفصل الدى ألفه ابن رشيق حول «باب من رفعه الشعر ومن وضعه».

بعد هذا القسم الأول الذى يقدم - فى تقديرى - أفضل تحليل للشعر العربى القديم باحدى اللغات الأوربية يبين «هاينريشس» استيعاب السوريين والعرب لنظرية الشعر عند أرسطو، وهى التى لم تلعب أبدا أى دور رئيسى فى التراث الأدبى العربى. بل على العكس من دلك، فقد أدت أخطاء الترجمة مند البداية إلى عدم ترسخ نظرية الشعر الأرسطاليسية فى الشرق العربى. ثم يتطرق المؤلف إلى آثار الفلاسفة العرب فى مذاهب الشعر، وخاصة ما كتبه فى ذلك الفارابى وابن سينا، ويمضى بعدها إلى أسس النظام الدى وضعه القرطاجنى، وهو منظر الشعر، والدى مات فى تونس عام ١٢٨٥.
وإنه لمن المستحيل أن نتعرض هنا لكل ما جاء فى هدا الكتاب النفيس من معالجات. غير أنه يجدر الاشارة إلى أن المؤلف على اطلاع واسع وعميق على كل من الآداب اليونانية، والسريانية، والعربية. وإنا لنأمل أن نقرأ له المزيد من الدراسات والمؤلفات حول هدا الموضوع الصعب المثير.

Heribert Busse, Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). Beiruter Texte und Studien, Band 6. Beirut 1969, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

يلمس قارئ هذا المجلد السميك الذى تنيف صفحاته على السمّائة ويعالج فيه مؤلفه «هريبرت بوسه» Heribert Busse حكم بنى بويه فى العراق (٩٤٥ – ١٠٥٥م) كافة سمات مدرسة المستشرق «برتولد شبولر» Bertold Spuler ومنهجه التاريخى فى البحث. ويستهل المؤلف دراسته باستعراض الأحداث السياسية فى عصر بنى بويه فيعطينا صورة عن فجر ذلك العصر، ويعرج على ازدهار الحكم وبلوغه الذروة ثم انهياره وانهيار المملكة بعد ذلك يتطرق الكاتب إلى أحوال الدولة، اقتصادها وإدارتها، ويبحث فى القسم الثالث من كتابه أحوالها الدينية والحضارية. ولا نغالى إن قلنا أن كافة المصادر المتاحة قد استغلت هنا عن آخرها لاعطاء فكرة دقيقة بقدر الامكان عن أحوال الدولة فى ذلك القرن الحاسم من تاريخ الاسلام. وتيسر القوائم الطويلة لأهم موظفى الدولة، التى قام المؤلف بتجميعها وتنظيمها، عمل المؤرخين الذين سيتوفرون فى المستقبل على دراسة تلك الحقبة. ومع هذا فانه ليبدو لى أن الجزء الثالث من هذا السفر لا زال بحاجة إلى استكمال. فلإن عولجت مختلف مدارس الاسلام، ومذاهب المسيحية، ووضع اليهود، والزردشتيين، وأتباع «مانى» Manichaer، والمندئيين Mandaer، إلا أنه أغفل ذكر أهم ممثلى الطوائف الصوفية فى ذلك العصر وكم كان بودنا أيضا أن نعلم المزيد عن «أدب تلك الحقبة وعلومها» رغم كل ما ذكره المؤلف من مراجع مهولة فى هذا الصدد. ومن المفيد جدا فى هذا العمل ما أتى به «بوسه» من جداول الأنساب على أنه كان من الأفضل أن تزود هذه الدراسة بتلخيص موجز باللغة الانجليزية تيسيرا للقارئ الذى لا يجيد الألمانية. ومهما كان الأمر فان فى هذه الدراسة القيمة عمل لا مناص من الرجوع إليه لكل باحث فى تلك الحقبة التاريخية الهامة

Islamische Geschichte Spaniens. Dargestellt von Wilhelm Hoenerbach auf Grund der Aʿmāl al-Aʿlām und ergänzender Schriften. Bibliothek des Morgenlandes, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1970.

يعد «هونرباخ» Hoenerbach مؤلف «تاريخ أسبانيا الاسلامى» Islamische Geschichte Spaniens أفضل المستشرقين الألمان تعرفا على حضارة المغرب الاسلامى، وإن له عديد من المؤلفات التى تعالج أسبانيا الاسلامية وشمالى أفريقيا. ترجم «هونرباخ» إلى الألمانية «أعمال الأعلام» لابن الكاتب، أديب غرناطة وأحد فرسان السياسة فيها. كما يتمكن من عرض تاريخ أسبانيا فيما بين عام ٧١١م ونهاية القرن الرابع عشر. وقد تلى وصف الخلافة الأموية فى أسبانيا التعريف بمختلف ملوك الطوائف. علما بأن المؤلف قد حرص على أن يبدأ كل فصل بذكر المواضع الموازية لدى المؤرخين العرب غير «ابن الكاتب»، مع ذكر ما تيسر من المراجع الأوربية التى تعرضت لتلك المنطقة أو الحقبة وقد بين المؤلف فى مقدمة كتابه بعض الآراء المتقاربة حول ترجمة التاريخ بالقصيد كما فعل «بيرو لوبيز دى آيالا» Pero López de Ayala. ثم حاول المؤلف أيضا أن يعرض لأوجه التشابه بين الآثار الأسبانية الاسلامية، بكل ما تعبر عنه من مذهب فى الحياة، والملابسات الأسبانية المسيحية، بل والايطالية فى عصر النهضة الأوربية. وتحاول الترجمة الألمانية أن تحاكى أسلوب الأصل العربى بما فيه من سجع مرسل، وهى موفقة فى هذا السبيل، غير أن ترجمة القصائد المقفاة لا تبدو لى قد وفقت فى الألمانية (وخاصة تلك الخاصة بابن قزمان). وقد زودت الترجمة الألمانية بعدد كبير من الشروح والتعليقات التى تفيد وتمتع كل مهتم بتاريخ أسبانيا فى عهدها الاسلامى.

Heinz Grotzfeld, Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter. Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1970

يعجب من تقع عينه على عنوان هذا الكتاب كيف خلت المكتبة الأوربية حتى الآن من عرض لدور الحمام فى الحضارة الاسلامية، والتقاليد والعادات المتصلة به. وقد استهل «جروتسفلد» Grotzfeld – مؤلف هذا السفر – بحثه فى «دمشق الغنية بالحمامات»، مستوفيا كافة مظاهر الحمامات فى القرون الوسطى الاسلامية العربية. ورجع المؤلف فى جمع مواده إلى المخطوطات العربية ووصف الرحالة الأوربيين ثم إلى تجاربه الشخصية التى خاضها فى حمامات دمشق التى صحبه إليها أحد أبناء العاصمة السورية. وقد أرجى له جروتسفلد – المستشرق الألمانى – خالص الشكر فى كتابه هذا، خاصة وأنه قد هيأ له فرصة الاطلاع والاختبار الشخصى لحياة الحمامات الشعبية السورية.
يتطرق «جروتسفلد» إلى الدور الأساسى الذى لعبه الحمام فى المدينة الاسلامية. ويبين كيف خرج الحمام الاسلامى من الحمامات الجاهلية، ويصف المبانى بمختلف أقسامها. ويحتوى الكتاب على ملحق يضم رسوما تخطيطية لأشهر الحمامات

الاسلامية. كما يخصص المؤلف فصلا كاملا لعرض تزيين الحمام الاسلامى بالتماثيل واللوحات الفنية التى نعرفها من الحفريات التى كشفت عن قصور الأمويين فى سوريا. ومما يستحق الذكر أن من بين التشبيهات الجارية بكثرة فى شعر القرون الوسطى الفارسية: «وكأنه لوحة على جدار حمام». أو «لوحة على باب». — ويصف صاحب هذا الكتاب المعدات الفنية الخاصة بالحمامات تفصيلا كطرق التدفئة، والتزويد بالمياه، والاضاءة، ومد مواسير الماء الساخن. والبالوعات لتصريف الماء العادم الخ. وفى ملحوظة هامشية تذكر اللفظة التركية Kulhanbeyi (كلحن بيكى)· ولقد ردد الأدبان الفارسى والهندى الاسلامى فى مناسبات أكثر من أن تحصى ذلك التناقض القائم بين دار الرماد Kulhan كلحن و «روض الورود gulshan» كلشن . باعتبار دار الرماد أسوأ أماكن الاقامة.

ويسترعى الانتباه حقا وصف عملية الاستحمام التى يتبعها التزيين كقص الشعر. واستخدام المراهم فى إزالة الشعر غير المرغوب فيه. وحك كعب القدم الخ وتختتم عملية الاستحمام بتناول المشروبات والسمر مع الأصدقاء على عادة العرب المسلمين فى القرون الوسطى (ومن الواضح أن ذلك السمر كان يتطور أحيانا إلى تراشق بالألفاظ كما تبين بعض القصائد والنوادر). وقد كانت هنالك قواعد وأصول متعارف عليها اجتماعيا فى تناول الحمام كتغطية الرأس أثناء التواجد فى قاعات الاستحمام العامة. وكان بعض كتاب ذلك الزمان. ممن تمسكوا بهذه القاعدة. يستنكرون بشدة عدم اهتمام أهالى بعض المدن التى ينزلون بها بتطبيقها. ويخصص المؤلف فصلا كاملا لوصف حمامات النساء. ورغم أن التراث العربى الاسلامى لا يستحسن أن تذهب المرأة إلى الحمامات العامة. إلا أنها — أى تلك الحمامات — قد لعبت دورا هاما فى حياة النساء على الخصوص. فهن يتزين خصيصا ليوم الاستحمام (وفى تركيا كانت النساء تضع على الكتفين ثوبا حريريا جميل التطريز فى يوم الذهاب للحمام) كما يتيح يوم الاستحمام للفتيات المخطوبات أن يستعرض جمالهن. وللنساء أن يتبادلن الأحاديث الطويلة عن أحوال أسرهن.

وكانت واجبات موظفى الحمام محددة بدقة. وكذلك رسوم الدخول وما يتقاضاه كل من الخدم. وقد كان على المسيحيين واليهود فى بعض العهود أن يلتزموا بقواعد معينة. كأن يحملوا بعض العلامات المميزة حول أعناقهم. ثم يستعرض الكاتب دور الحمام فى الأساطير والعقائد الشعبية فقد ساد الاعتقاد بأنه مقر الجن. كما انتشرت بعض الأقاصيص العجيبة عن القوى السحرية الكامنة فى الحمامات

وأخيرا يتطرق «جروتسفيلد» إلى بعض ما أخذ عن اليونانية من العبارات الاصطلاحية فى الاستحمام وعملياته، ويقدم عرضا لما كتب فى موضوع الحمامات. مع ترجمة بعض المقطوعات الطريفة منها إلى الألمانية. ويستكمل شروح الكتاب عدد لا بأس به من المسميات الفارسية التى تستعرض الحياة داخل الحمامات. وهو ما يجعل نص الكتاب حيا مشوقا إلى جانب دسامته وطرافته. وإننا لا نملك إلا أن نثنى على جهد المؤلف فى اعداد هذه الدراسة العلمية الجميلة عن أحد المظاهر الهامة فى الحضارة الاسلامية العربية أثناء القرون الوسطى. لا سيما وأن هذه الدراسة قد ألقت الضوء كذلك على بعض العادات والتقاليد الشعبية فى العالم الاسلامى المعاصر.

Elisabeth Schmitt, Lexikalische Untersuchungen zur arabischen Übersetzung von Artemidors Traumbuch Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970.

يشكل العمل الذى بين أيدينا (أكثر من ٥٠٠ صفحة) بحثا للدكتوراة فى الدراسات الشرقية قدم بجامعة مايينتس Mainz. فقد أوكل الأستاذ الدكتور توفيق فهد (ستراسبورج)، الذى قام بتحقيق نص آرتيميدور. مادة هذا الموضوع المتخصص إلى المؤلفة.

وتحتوى هذه الدراسة على كافة الاصطلاحات المستخدمة فى الترجمة المنسوبة إلى حنين بن اسحق عن كتاب الأحلام الشهير لآرتيميدور. وتستعرض المؤلفة هنا كافة الكلمات والمفاهيم اليونانية مع مقابلها بالعربية والمواضع التى استخدمت فيها. وبذلك تكشف عن نواحى القوة والضعف فى الترجمة والمترجم فهى تبين مثلا أن ترجمة أسماء النجوم والأفلاك والمفاهيم التشريحية كانت موفقة للغاية. بينما افتقدت ترجمة أسماء النباتات والحيوانات إلى بعض التمييزات الدقيقة، بل أحيانا ما كانت الترجمة تخطئ تماما فى نقل المعنى المقصود فى الأصل. ولم يتمكن النص العربى بطبيعة الحال من إعطاء المقابل التام لأسماء آلهة الاغريق. من هنا نتبين أن كيف الترجمة كان يتأرجح حسب مضمون الأصل. ومع هذا فلا تملك المؤلفة إلا التعبير عن اعجابها بارتفاع مستوى الترجمة بالقياس إلى العصر الذى عاش فيه المترجم (القرن التاسع الميلادى).
ولا شك أن هذه الدراسة تعنى كل مهتم بنقل علوم الاغريق وأفكارهم إلى العربية فى ذلك العصر المتقدم..

Rudolf Sellheim, Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680–692). Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt Main Band 8, Jahrgang 1969 Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970

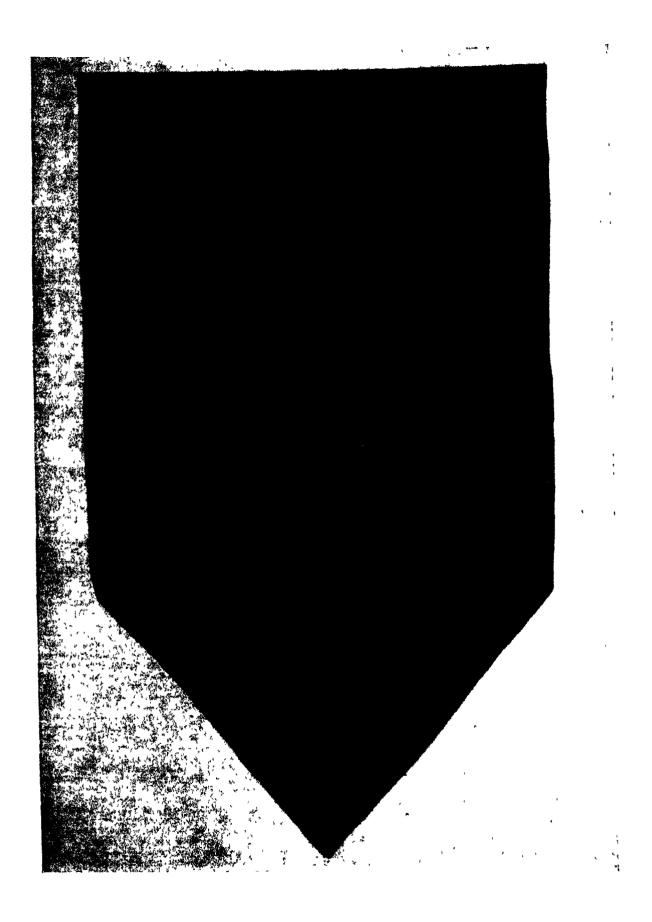
تحاول هذه الدراسة، التي كانت في الأصل محاضرة، أن تعرض شخصية عبد الله بن الزبير من خلال العلاقات التاريخية التي حكمتها مستعينة بمختلف الاتجاهات التي سادت أسفار مؤرخي العرب من بعده. ويرى المؤلف أن عبد الله بن الزبير خير ممثل لأنصار سنى الاسلام إذ اعتبر عبد الله نفسه من المحافظين على حكم محمد باسم الله. واعتبار مكة والمدينة مركزين طبيعيين للسلطة الاسلامية فقد كان يعلم أن التاريخ لا يعود إلى الوراء وقد أسهمت كافة التيارات التي ظهرت خلال السنوات العشر التي ظهر فيها عبد الله بن الزبير على مسرح الاسلام في مكة، في صياغة الاسلام ووضع حدوده كدين وكسلطة. أما عبد الله نفسه فما أحرز من نجاح باعتباره زعيما لحزب الاصلاح والتحديد.

Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde, Band 10. Christoph Becker, Kano, eine afrikanische Grosstadt. Deutsches Institut für Afrika-Forschung. Hamburg, 1969

إن من أتيحت له الفرصة كي يزور «كانو» Kano بعد الحرب الأهلية التي اجتاحتها، وأن يرقب تبدل السلطة السياسية في شمالي نيجريا، لا يملك إلا أن يثني على هذه الدراسة القيمة مع أنها - أي هذه الدراسة - كانت قد استكملت قبل نشوب الحرب الأهلية في «كانو» إلا أنها – مع ذلك - تعطي القارئ مفتاحا لفهم الوضع المعقد في شمالي نيجريا.
وقد كان مؤلف هذا السفر موفقا كل التوفيق في استهلال عرضه بمذكرات الرحالة الكبير هاينريش بارت Heinrich Barth الباحث الرائد وصاحب الأيادي البيضاء على دراسة واستكشاف أفريقيا (راجع فكر وفن ١٦).
لم تلق «كانو» ما تستحقه من عناية واهتمام البحوث الجغرافية، مع أنه كان جديرا بمركز وقلب هذه المدينة ذي الطابع القديم، وكأنه معلق على ذاته في مواجهة المدينة العصرية، أو ذلك الوجه المزدوج لعاصمة أفريقية حديثة، أن يجذب اهتمام الباحثين، لا سيما وأنه يمكن بلوغ «كانو» بالطائرة من أوربا بسهولة.
ويركز هذا الكتاب بصورة خاصة على «كانو» الحديثة، وإن له في ذلك كل الحق، كما يتعرض لبنية هذه المدينة ذات الطابع المعقد المتشعب، وإن عالج نظام التربية والتعليم فيها بشيء من الاقتضاب النسبي في رأينا (فتاريخ مدرسة الحقوق في «كانو» طويل كان يجدر بالمثقف أن يتعرف عليه مثلا!). على أن المؤلف قد استعرض بعمق أكبر وأشمل الجانب الاقتصادي في هذه المدينة والعاصمة الأفريقية التي وفق صاحب الدراسة في تفسيرها على أنها طراز ممثل لمثيلاتها في القارة السوداء والصور المرافقة للنص مفيدة وإن لم يخل طبعها من العيوب تماما، وهو ما يختلف عن طبع الكروت التذكارية الممتاز. ونستدل على تعمق المؤلف في دراسته من خلال العدد الضخم من المراجع التي استعان بها. وإن كانت كل هذه المراجع بلغات أوربية فقط

Heinrich Barth Er schloß uns eine Welt auf. Unveröffentlichte Briefe und Zeichnungen des großen Afrika-Forschers. Herausgegeben von Rolf Italiaander Pandion-Verlag, Bad Kreuznach, 1970.

صدرت في خريف ١٩٧٠ عن دار نشر «بانديون» Pandion-Verlag، التي مقرها «باد كرويتسناخ» Bad Kreuznach، مكتوبات «هاينريش بارت» Heinrich Barth ورسومه التخطيطية التي لم يسبق نشرها في مجلد يحمل عنوانا رنانا. «إنه فتح أمامنا طرفا من العالم». وقد أشرف على إصدار هذا الكتاب «رولف إتاليآندر» Rolf Italiaander. وتستحق الرسوم التخطيطية التي زود بها هذا السفر كل الاهتمام ولا تقل عنها أهمية رسائل «بارت» وتلك الموجهة إليه (من «آلكساندر فون هومبولت» Alexander von Humboldt مثلا) إذ تعد من خير السجلات التي تفصح عن حياة باحث الأفريقيات الشهير الذي كتب عنه «جوستاف فون شوبرت» Gustav von Schubert المشرف على ما خلفه من آثار علمية ومؤلف سفر عن ترجمة حياته «إن بارت Barth أكبر وسيظل أكبر باحث ألماني في الدراسات الأفريقية. كما يمكن اعتباره الرائد الأول، إذ تبدأ به حقبة جديدة. هي حقبة إعلاء شأن الاستكشاف العلمي لذلك الجزء من العالم ... فيم يعنينا عدم تفهم معاصريه له. إن ما قام به بارت من رحلات لن يقدر حق قدره إلا بعد أجيال عديدة.»
وإن ذلك اليوم قد جاء – اليوم! —

السلطان محمد الثالث، منمنمة عن المخطوطة التركية «زبدة التواريخ»، أواخر القرن السادس عشر، محفوظة في Badische Landesbibliothek Karlsruhe

راية كبيرة من رايات الحرب، تركيا فى أواخر القرن السابع عشر، طولها فى أبعد نقطتين ٣٥٦ سم، وأوسع مسافات عرضها ٢١١ سم مدون عليها شهادة لا إله إلا الله

٩١

Archäologische Mitteilungen aus Iran. Herausgegeben vom Deutschen Archäologischen Institut, Abteilung Teheran. Neue Folge, Band 1, 1968, Band 2, 1969. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1968 und 1969.

جدير بنا أن نهنئ بادئ ذي بدء الأستاذ الدكتور هاينتس لوشي Prof. Dr. Heinz Luschey مدير معهد الآثار الألماني بطهران على إعادة إصدار «نشرة الآثار من ايران» Archäologische Mitteilungen aus Iran . تلك الحولية العظيمة الشأن التي كان يشرف على إصدارها «إرنست هرتسفلد» Ernst Herzfeld. ويمكن الحصول عليها حاليا بعد أن أعادت طبعها دار النشر التي كانت تصدر عنها

يحتوي المجلد الأول منها على طائفة من المساهمات المتباينة الحجم. وهي تعالج بالدرجة الأولى إيران في عهدها الجاهلي أما المجلد الثاني فيركز دراساته على ايران في عهدها الاسلامي وإن لكلا المجلدين شأن ثقافي وتثقيفي رفيع.

وفي كل مجلد من مجلدات هذه الحولية قسم كبير مخصص للصور يأتي في أعقاب نصوص الكتاب التي لا تخلو مع ذلك من التصاوير والرسوم التوضيحية. بل أنها تغص بها ونلمس في تلك الرسوم دقة فائقة تشير إلى ما يتمتع به معهد الآثار الألماني بطهران من تراث عريق في هذا المجال

وتعد المساهمة الأولى التي قام ر. جيرشمان R. Ghirshman «إلهة عرياية إلامية[1]» Déesse nue élamite بمثابة تحية لهذا العمل الجديد. ونجد في الدراسة التي عنوانها «إيران والعرب من فيروس حتى خسرو» بقلم هاينتس لوشي Heinz Luschey عرضا تاريخيا فكريا متكاملا لا يخلو من نظرات جديدة. ثم يعقبه عرض لـ«ما وصل إليه البحث العلمي في الزردشتية». وقد حرره عالم الديانات السويدي ﻫ. س. نيبرج H. S. Nyberg ومن بين الدراسات الأخرى «صياغة المكان في الفن الايراني واليوناني المبكر» (كارل شيفولد Karl Schefold). و«نشأة الكتابة المسمارية الفارسية القديمة» (ڤالتر هينتس Walter Hinz). و«أبواب القصور والقبور الأخامنية» (فريدريش كريفتر Friedrich Krefter) و«مسجد مير بزرگ في آمل» و«رءوس العواميد الساسانية في فيديرني Venderni» (كلاهما بقلم «ڤولفرام كلايس» Wolfram Kleiss). و«كتابات منتكين شهر الساسانية المحفورة في آذربيجان» (جرد جروپ Gerd Gropp). و«معبد النار في لنگث رود» (ليو تروملمان Leo Trümpelmann) أما هاينتس لوشي Heinz Luschey فنجد بقلمه المساهمات التاليه «دراسات حول التاج بصوره في داريوش بيستون». وبحث مستفيض عن «أسد إكباتانا» (مع ملحق «مصادر القرون الوسطى العربية فيما يتعلق بأسد همدان إكباتانا» بقلم كل من نجما بادي و«ج جروپ» G. Gropp). و«تأريخ رءوس الأعمدة الساسانية التي في بيستون والبحث عن تاريخ الأثر القديم (المدعو) طاق بستان».

ويستهل المجلد الثاني «بعرض لرحلتين استكشافيتين في شمال غرب إيران» بقلم ڤولفرام كلايس Wolfram Kleiss. ويشغل هذا العرض حوالي ثلث حجم الكتاب وهو لا يغفل العمارة الاسلامية كذلك وينطبق هنا على الرسوم التوضيحية ما سبق أن قرظناها به ولا يقل عن تلك الدراسة اتقانا ذلك المقال الذي نشرته في هذا المجلد «إنجبورج لوشي – شمايسر» Ingeborg Luschey-Schmeisser ويلاحظ هنا أيضا روعة الصور المرفقة بالمقال. وهو ما يؤيد أن الدراسة العلمية لا تستبعد القيم الجمالية ويستكمل هذه المساهمة نقل إحدى قصائد حافظ الشيرازي التي على جدار إحدى قصور الصفويين إلى الحروف اللاتينية مع التعليق عليها بقلم كل من «جرد جروپ» Gerd Gropp وسيف الدين نجما بادي وفي مقال آخر يستعرض «ڤالتر هينتس» Walter Hinz «العناصر الفارسية في أسطوره بارتسيڤال الألمانية». ويعالج هذا المجلد بالمثل من الموضوعات ما هو غير اسلامي مثل «برسيبوليس[2] (تخت جمشيد)» (فريدريش كريفتر Friedrich Krefter)، و«محفورات خطية ترجع إلى «كتابات بلغة أورارتو[3] في إيران» (يوهانس فريدريش Johannes Friedrich) و«مذبح لآناهيت» (وهي زهرة) (بقلم ليو تروملمان Leo Trümpelmann وآلكساندر ديمانت Alexander Demandt).

وإنا لنأمل لهذا العمل المنتج أن يستمر وأن يعطي ثماره النافعة أطول مدة ممكنة .

Arne A. Ambros, Einführung in die moderne arabische Schriftsprache. Max Hueber Verlag, München, 1969.

يشعر القارئ من الوهلة الأولى أن هذا الكتاب صادر عن تجارب عملية وأنه مؤلف من أجل الافادة العملية. والواقع أن المؤلف قد جمع خبراته التي وضعها في كتابه هذا من عمله مدرسا للغة العربية في أكاديمية الشرق الملحقة بجمعية هامر

١) نسبة إلى دولة «إلام» Elam التي قامت بين الألف الثالث والقرن السابع قبل الميلاد وحارب أهلها البابليين (المترجم)
٢) عاصمة مملكة فارس التي خربت في عام ٣٣١ قبل الميلاد (المترجم)
٣) وهي لغة قديمة عثر على بقاياها في شرق الاناضول (المترجم)

بورحستال بقيبيا. ويهتم هدا الكتاب في المقام الأول بتلقين الكتابة العربية الحديثة لقراء الألمانية. وهو يستهدف تمكين الطالب الغربي من كتابة العربية ونطقها والتعبير عن نفسه بها. لا الاقتصار على قراءة نصوصها الأدبية والفقهية المتخصصة.
من اجل ذلك فقد اقتصر هدا الكتاب على عرض الضروري فقط من النحو العربي حتى لا يثبط همة المتعلم العربي عن متابعة الدرس ومن الأساليب التربوية الناجحة المستخدمة في هذا المتن الاستغناء عن علامات الاعراب بينما راعى المؤلف في معجم الألفاظ العربية تلبية حاجات الحياة اليومية إلى جانب ما تتطلبه المهن الجامعية
ولإن كان المؤلف يؤكد على أن الغرض من كتابه تعلم العربية بدون معلم. فان العربي لا يستطيع أن يتعلم به وحده اللغة العربية ! ومع هذا فان القدرة على التعلم الذاتي للغة الضاد ترتفع بدرجة ملحوظة بفضل هذا الكتاب. ويوجد لهذا الغرض أسطوانات خاصة لتلقين النطق إلى جانب النصوص المطبوعة
وإن دار نشر «هوبر» Hueber-Verlag لتستحق الشكر والثناء على هذا الكتاب ذي العرض المنسق المفيد.

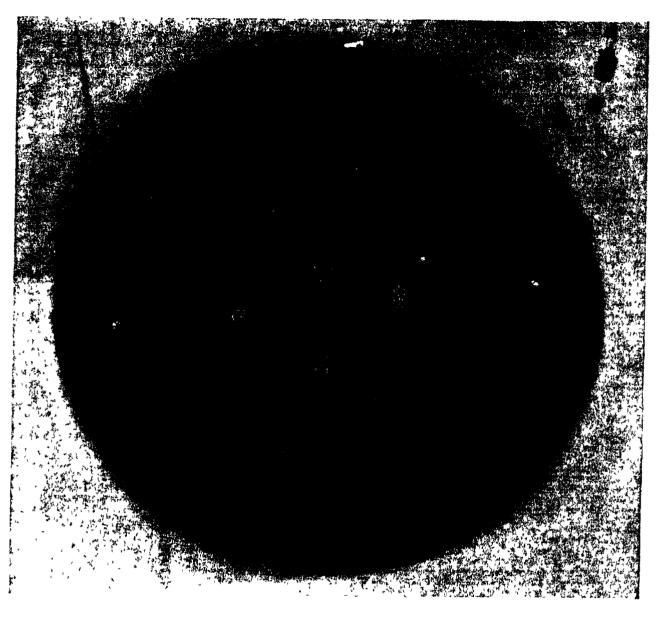
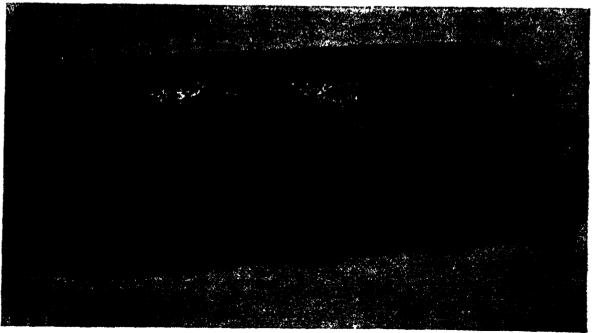
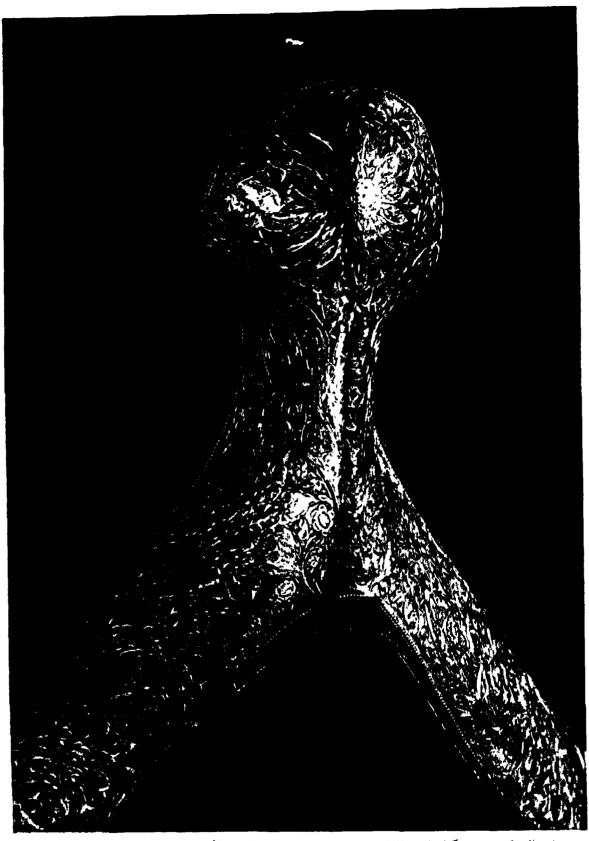
Ulrich Braukamper, Der Einfluss des Islam auf die Geschichte und Kulturentwicklung Adamauas. Abriss eines afrikanischen Kulturwandels. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970

لقد أخذ عالم ألماني شاب تخصص في دراسة الأفريقيات على عاتقه دراسة أثر الاسلام في منطقة «آداموا» Adamaua التي صارت الآن موزعة بين الكاميرون. ونيجيريا، وجزء صغير من تشاد ورغم أن حجم هذا الكتاب متواضع نسبيا (٢٢٣ صفحة) إلا أنه في غاية الدسامة يستأهل اهتمام علماء الجماعات البشرية. والمؤرخين. والباحثين في الاسلاميات.
وقد ابتدأ «براوكيمبر» Braukamper بتعريف المجال الحيوي والخصائص الاتنولوجية للجماعات المعينة، ثم تطرق إلى تتبع انتشار الاسلام في «آداموا» معتمدا في ذلك على نتائج الحفريات والأخبار المتواردة في أسفار التاريخ الأوربي والعربي المتقادم والحديث. ثم على الروايات الشفهية المتوارثة التي لا زالت شائعة حتى الآن في تلك البقعة الافريقية. ولقد وفد الاسلام على مراحل عدة إلى هذه المنطقة العديدة الأقوام محمولا على رايات محاربي قبيلة «الفول» Ful القادمين من الشمال، ومع تجار وصناع منطقة «الهاوسا» Hausa وبخيرة تشاد. ويبحث المؤلف بالتفصيل انتشار الاسلام في القبائل التي تسكن الجبال. والمرتفعات، والسهول ويتعمق القسم الكبير الثالث من الكتاب دور الاسلام في تطوير حضارة «آداموا». مع الاشارة إلى أهمية الجماعات المهدية التي تؤمن بالمهدي المنتظر. ثم يتعرض الباحث لمدى تغلغل الاسلام في الحياة الاجتماعية وبنية المجتمع. وإلى أي حد تأثرت به الحياة الاقتصادية كمسألة تربية الأغنام مثلا. ومن المهم كذلك الوقوف على آثار الاسلام في الحضارة المادية لذلك المجتمع باعتباره رمزا لمن هم أرقى اجتماعيا. ثم يتعرض المؤلف في نهاية المطاف لدور الاسلام في الحاضر. وإلى أي حد يبلغ اهتمامه بالحياة الأوربية العصرية وبالمسيحية، وأي المواقف تنجم عن ذلك الاهتمام ويتضح من تلخيص العوامل التي عاونت على انتشار الاسلام وتلك التي حاولت عرقلة غاياته رجحان الأولى على الثانية بدرجة كبيرة.
ويستكمل الصورة عرض لتاريخ «آداموا» Adamaua ابتداء من تسلل بدو قبائل «الفول» الرحل من الشمال والعرب في القرن السادس عشر حتى تأثير القاهرة الذي استد في الخمسينات. واستقلال الكمرون. ونيجريا وإن نشر تلخيص باللغة الانجليزية لهذه الدراسة الوافية لأمر يدعو إلى الاعجاب مثلما تدعو إليه قائمة المراجع الوافرة التي استعان بها الكاتب.
وإنا لنأمل أن نرى في المستقبل مزيدا من دراسات المؤلف عن الاسلام في أفريقيا وصلته المتشعبة بالحضارة الأفريقية.

Bibliographie der Afghanistan-Literatur, 1945–1967 Teil I: Literatur in europäischen Sprachen. Teil II: Literatur in orientalischen Sprachen und Ergänzungen in europäischen Sprachen. Arbeitsgemeinschaft Afghanistan und Deutsches Orient-Institut (Deutsche Orient-Stiftung) in Zusammenarbeit mit der Dokumentationsleitstelle für den modernen Orient beim Deutschen Orient-Institut Hamburg und dem Institut für Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik der Ruhr-Universität, Bochum Hamburg, 1968 und 1969

Deutsches Orient-Institut (Deutsche Orient-Stiftung) Bibliographie zum Erziehungs- und Bildungswesen in den Ländern des muslimischen Orients Wolfgang Ule, Bibliographie zu Fragen des arabischen Sozialismus, des Nationalismus und des Kommunismus unter dem Gesichtspunkt des Islams

Dokumentationsleitstelle für den modernen Orient beim Deutschen Orient-Institut, Hamburg, März 1967 und Juli 1967.

إن وضع الببليوغرافيا التي بين أيدينا لعمل جسور. ولقد وعى ذلك حق الوعي المحرران المسئولان عن المواد المجمعة عن أفغانستان: الدكتور إ. أ. مسرشميت Dr. E. A. Messerschmidt من معهد الشرق الألماني. والأستاذ الدكتور ڤيلي

سرج فاخر الزينة، مصدره تركيا، القرن السابع عشر يرى منه الجزء العلوي والمداس الأمامي

◀ درع تركي مستدير، أواخر القرن السابع عشر يبلغ قطرها ٥٩ سم جدلت من فروع التين المغطاة بخيوط حرير حمراء، وقد أدخلت فيها زينات وخطوط من أشرطة فضية دقيقة

صندوق يحتوي على آلات الكتابة، تركيا، القرن السابع عشر

نشكر متحف Badisches Landesmuseum Karlsruhe لتصريحه لنا بنشر صور هذه اللوحات عن كتالوج «غنيمة الأتراك» تأليف ارنست پتراش

كراوس Prof Dr Willy Kraus من حلقة الدراسات الأفغانية فقد كانا على علم تام بحدود عملهما فى هذا المضمار ، وهو ما عبرا عنه فى مقدمة الببليوغرافيا

وإن هناك ما يدعونا إلى التهنئة على هذا العمل كما أن الجزئين التاليين عليه يتميزان بوضوح التبويب ورصانة التجميع. وهما لا يتضمنان مجرد عرض ببليوغرافى للميادين العامة. وإنما يقوما كذلك بتوجيهنا إلى أخطر وأهم الدوريات المتعلقة بأفغانستان وإننا لنأمل مواصلة إصدار هذه الببليوغرافيا

ونجد من الناحية الأخرى كلا مجموعتى الببليوغرافيا المتعلقة بميادين متخصصة لها أهميتها وإن ذلك لينطبق بصورة خاصة على الببليوغرافيا التى وضعها فولفجانج أوله Wolfgang Ule. فهى تعد بمثابة كنز من البيانات المفيدة لكل مهتم بالموقف السياسى فى العالم الاسلامى كما أنها مزوده بقائمة المجلات النافعة فى هذا المجال

Cyrus Atabay, Doppelte Wahrheit Gedichte und Prosa Claassen Poetica Claassen Verlag, Hamburg und Dusseldorf, 1969

ولد الشاعر «سيروس أطاباى» فى طهران. ونشأ فى ألمانيا وسويسرا. وما لبث أن صارت له مكانة مرموقة فى الشعر الألمانى المعاصر بفضل ما نشره من دواوين عده وهو متمكن من وسائل التعبير فى الشعر الألمانى الحديث ولكنه يعتدل فى استخدامها ويتجنب على سبيل المثال التجارب اللغويه وإن هذا هو ما يجعلنا نحتار فى وضع الشاعر فى أى الاتجاهات. وليس ذلك من علامات ضعفه بل من سمات قوته وارتفاع مستواه

إن مجموعة القصائد التى يضمها هذا الديوان بين دفتيه ليست إلا يوميات شعرية دون فيها المؤلف ما لاحظ واهتم له. وإن الطابع الشرقى ليضفى على هذا الديوان ألفيه خاصه. رغم أنه — أى هذا الطابع — ليس فاقع الألوان ولا زائد آعلى الحد وقد استهل «أطاباى» كثيرا من قصائده بمقتطفات من أعمال كبار الشعراء. مثل «صائغ من لا يستطيع أن يأتى الآن بأعمال شعرية» (لودفيج هول). أو تلك العباره التى يهتز لها الوجدان «دعنا نتعلم الحياة مرة أخرى بصوت هادئ» (نيللى زاكس). إن ما يعجبنا فى أكثر قصائد هذا الديوان أنها هادئه ليس فيها أدنى تلاعب ولا لجاجة. ونفس الشئ ينطبق على المنثورات التى تحمل فى الكتاب عنوان «أين الكلمات»

ونأتى هنا بترجمه عربية للقصيده التى عنوانها «حقيقه مزدوجة». وهو عنوان الديوان فى نفس الوقت. حتى تكون خير مثال على ما نعنيه

أسير
وما أسير
أبعد من خطى آريل
سطح هجومى

لأجل الحقيقة المزدوجة
هذه التى أنتمى إليها
وتلك التى لا مفر منها.
آه من عدم إمكان العودة

ومن التأرجح
فوق هذه وتلك الأرض

*) الشبح فى مسرحية «العاصفة» لشكسبير

Werner Klaus Ruf, Der Burguibismus und die Aussenpolitik des unabhangigen Tunesien Freiburger Studien zu Politik und Gesellschaft uberseeischer Lander Bertelsmann Universitatsverlag, Gutersloh, 1969

يثبت هذا الكتاب أن علم الاجتماع الألمانى قد سد الثغرة التى كانت كائنة فيه أثناء سلطة النازى. وذلك بفضل الجيل الجديد من الباحثين فى هذا العلم. وقد أسهم فى هذا المجال خير اسهام معهد «برجشترسر» Bergstraesser-Institut التابع لجامعة فرايبورج Freiburg im Breisgau وإن هذه الدراسة التى بين أيدينا لمن انتاج ذاك المعهد.

فقد أصبحت تونس موضوعا جديرا بالبحث والاهتمام وذلك لاستقلالها المبكر وثبات سياستها الخارجية بفضل رئيسها الحبيب أبى رقيبه. وإن هذه السياسة الخارجية لتفصح. أكثر منه بالنسبة للأقطار النامية الأخرى. عن تصورات زعيم الدولة ورئيسها.

وقد زود هذا البحث بملحق مسهب يحتوى على عدد كبير من المراجع والسجلات النافعة

ترجمة : مجدى يوسف

دار الكتب المحلية بشتوتجرت، تصوير Hans Peter Feddersen (شتوتجرت)

FIKRUN WA FANN

وفي ذات العام (١٨٤٢) الذي نشر فيه «أدالبرت شتيفتر» A. Stifter قصته «الغابة العالية» Der Hochwald التي تدور أحداثها في أحراش الطبيعة البدائية، نشر برلمان الراين Der Rheinische Landtag قانونا يعاقب «سرقة الحطب»، ويهدف الى إبطال الأعراف القديمة. هكذا بات البعد الطبيعي للغابة الألمانية أحد أبعاد النزاع. وتحولت السرقة الى اللصوص في غابات ... ذات أهمية قصوى. فقد بدأ اقتصاد الغابات الحديث عمله، أي استطاع وفقا لمفاهيمه العلمية أن ينتج على مساحة محددة في أقصر وقت وبأقل تكاليف أكبر قدر ممكن من الأخشاب الثمينة. تحولت الغابة الألمانية الى مزرعة أخشاب، الى مشغل اقتصادي. أصبح بالامكان الاجابة على تساؤل الشاعر الرومانسي «جوزيف فون أيشندورف» Eichendorff: «من هو الذي أقامك أيتها الغابة الجميلة عالية هناك؟». كما يلي: سلطة الغابات، مجلس اقتصاد الغابات. فقد قدمه الغابات ومهندس الغابات.

عندما بدأ عصر التصنيع كانت الغابات المحروثة من أجل الانتاج منذ ملايين السنين قد اكتشفت. بات الفحم الحجري المكتشف على حساب الغابات الحية. خاصة وأن مخزون الفحم الموقد أكثر عطاء للطاقة من الخشب. كما أن الحديد كان يناسب الحاجات العملية المعاصرة والصناعة الحديثة أكثر من الخشب الذي كانت تعيش أوروبا عليه حتى ذلك.

لاقت النزعة الالمانية الهاربة من العصر الحديدي الملوث بالغابة مداها الشاعر «أمانويل جايبل» «هادئة كالكنيسة» ونظم فيها لأحفاده أولاده، أحد حراس «الغابة السوداء»، فقال:

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مع تطور حركة التصنيع، تهافت الشاعرية الالمانية على الغابة بأسلوب شكه كروي، وبدأ عمل أولى الماكينات البخارية واستثمار حقول الفحم الحجري عند نهر الرور. وفي نفس الآن نزح الرومانسيون الالمان الى الغابات وهي ظلمتهم. الاخوان يعقوب وفيلهلم جريم. يكتب الأديب المعاصر «شتيرنبرغر» فيقول: بعد ما اندفعت ثورة الانتاج، اشتدت كثافة الغابة في نفوس الالمان. لم تعد الثعالب وحدها تتبادل تحية الليل في ظلمات الغدران، بل شاركها المكان أبطال المسرحيات الشعرية والرومانسيات».

عندما ألفت مدام دي ستيل» Madame des Steal كتابها المعروف «عن الألمان» بدأته بوصف الغابات الممتدة، ووصف الطبيعة غير المأهولة وغير المذللة، معتبرة ذلك من أهم مميزات المناظر الطبيعية الالمانية. سجلت مدام دي ستيل هذه المشاهد وهي متأثرة بما ألحقته الثورة الفرنسية بالغابات في فرنسا من خراب حيث حُرِّدت في الفترة ما بين ١٧٨٩ و ١٧٩٣ غابات تبلغ مساحتها اربعة ملايين هكتار. وأهملت الغابات الحكومية، وسمح لأصحاب الغابات الخاصة باستثمار غاباتهم بمطلق الحرية. وانطلق الشعب كذلك ليقتطع من غابات النبلاء ما يشاء. وما هي الا عشر سنوات حتى أصبح المجلس الوطني يناقش يوميا شكاوي المحافظات التي لا تنتهي بسبب السيول والفيضانات، وانجراف التربة الخصبة، وإقفار مساحات شاسعة في مقاطعات «داوفيني» و «باس ألبير». على الأثر أمر نابليون باعداد دراسات تشرح أهمية الغابة بالنسبة للشعوب وللحضارات قديما وفي الحاضر.

لم تساهم ظواهر التعرية وانجراف التربة في فرنسا وحدها في تبدل الوعي العام، بل سادتها في ذلك أزمة ضارية للأخشاب في أوربا بأكملها. فقد جرى تجريد غابات البلوط على طول نهر الراين وروافده حتى أعماق سويسرا في ظل نظرية «الاقتصاد المركنتالي» التي كانت ترى في تزايد النقد والمال والتبادل التجاري والانتاج تعبيرا عن الثراء. باع حكام البلاد وأمراؤها قطاعات من الغابات بأكملها في شكل صفقات. حتى ذلك الحين كانت العادة منذ فجر التاريخ اقتطاع ما يصح وأينع من الأشجار المناسبة لغرض ما فحسب، بحيث تتمكن الطبيعة من تغطية هذه الفراغات الصغيرة بسرعة.

الغابة، ضحية الصراع على السلطة

ذهبت غابات أوربا ضحية صراع الأساطيل الحربية والتجارية الانجليزية والاسبانية والهولندية على السيادة في البحار والمستعمرات واستنزفت أيضاً غابات المستعمرات. ففي عام ١٧٧٣ نقلت السفن الانجليزية ما يزيد على نصف مليون قدم مكعب من خشب «الموجنة» من جامايكا وحدها الى انجلترا.

يقول أحد المعاصرين في تقرير له:
«لايضاح أهمية الغابات لحالة أوربا الاجتماعية تكفي الاشارة الى أن القوة البحرية لأساطيل ثلاثة وعشرين دولة أوربية (حوالى عام ١٨٠٠) تتألف من ٤١٠ سفينة ملاحة منتظمة و٣٨٦ فرقاطة، و١٦٨٨ سفينة حربية، أي ما مجموعه ٢٤٦٤ سفينة. وبهذا تطلب بناء الأسطول البحري الأوربي على مدى قرن واحد اقتطاع كمية من الأشجار المنتقاة من غابات هذا الجزء من العالم تعادل ما يزيد عن ستة ملايين طن من خشب العمارة والبناء».

ايجون شيله شجرة في الخريف ١٩٩٠